

Ellen Meiksins Wood

DRUŠTVENA I POLITIČKA MISAO*

SOCIJALNA HISTORIJA POLITIČKE TEORIJE

„Socijalna historija političke teorije“ [...] počinje od premise da su najveći politički mislioci prošlosti bili strastveno angažirani oko problema svojeg vremena i prostora.¹ Tako je bilo čak i kada su se prihvaćali problema iz uzdignutog filozofskog gledišta, u razgovoru s drugim filozofima u drugim prostorima i vremenima, i čak, ili pogotovo, kada su htjeli prenijeti svoja razmišljanja u univerzalne i bezvremenske principe. Često su njihovi angažmani uzimali oblik pristrane naklonosti specifičnom i prepoznatljivom političkom cilju, ili čak prilično jasne izraze specifičnih interesa, interesa pojedine stranke ili klase. Ali njihove su se ideološke opredijeljenosti također mogle izraziti u široj viziji dobrog društva i ljudskih ideala.

Istovremeno, veliki politički mislioci nisu partijska piskarala ili propagandisti. Politička je teorija, zasigurno, vježba uvjeravanja, ali njeni su alati razborit diskurs i argumentacija, u iskrenoj potrazi za nekom vrstom istine. Ipak, ako su „velikani“ drukčiji od neznatnijih političkih mislilaca i aktera, nisu ništa manje ljudi i ništa manje uronjeni u povijest. Kada je Platon promišljao koncept pravde u *Državi*, ili kada je ocvtao različite razine znanja, zasigurno je otvarao velika filozofska pitanja i zasigurno je tražio univerzalne i transcendentne istine. Ali njegova su pitanja, ništa manje od njegovih odgovora, bila [...] vođena njegovim kritičkim angažmanom u atenskoj demokraciji.

Priznati ljudskost i povijesnu angažiranost političkih mislilaca zasigurno ne znači njihovo omalovažavanje ili poricanje njihove veličine. U svakom slučaju, bez podvrgavanja ideja kritičkom historijskom ispitiva-

* Izvorno objavljeno kao 4. poglavlje (Social and Political Thought) u *The Ellen Meiksins Wood Reader*, Patriquin, Larry (ur.), Leiden-Boston, Brill, 2012., str. 141-182.

nju, nemoguće je procijeniti njihovu pretenziju na univerzalnost i transcendentnu istinu. Namjera ovdje jest svakako istražiti ideje najvažnijih političkih mislilaca; ali te će se mislioe uvijek tretirati kao živa i angažirana ljudska bića, uronjena ne samo u bogato intelektualno naslijeđe primljenih ideja ostavljenih od strane njihovih filozofskih prethodnika, niti će ih se promatrati samo u kontekstu dostupnih vokabulara specifičnih za njihovo vrijeme i prostor, nego i u kontekstu društvenih i političkih procesa koji su oblikovali njihov neposredni svijet.

Ova socijalna historija političke teorije, u svojoj koncepciji povijesnih konteksta, polazi od određenih osnovnih premisa, koje pripadaju tradiciji „historijskog materijalizma“: ljudska bića stupaju u odnose jedna s drugima i s prirodom kako bi osigurala vlastiti opstanak i društvenu reprodukciju. Kako bismo mogli shvatiti društvene prakse i kulturne produkte bilo kojeg prostora i vremena, moramo znati nešto o tim uvjetima preživljavanja i društvene reprodukcije: nešto o konkretnim načinima na koje ljudi stječu pristup materijalnim uvjetima života; o tome kako neki ljudi stječu pristup radu drugih; o odnosima između ljudi koji proizvode i onih koji prisvajaju ono što drugi proizvedu; o oblicima vlasništva koji proizlaze iz tih društvenih odnosa; i o tome kako se ti odnosi izražavaju u političkoj dominaciji, isto kao i u otporu i borbi.

To svakako ne znači da se ideje teoretičara mogu predvidjeti ili „iščitati“ iz njegove ili njezine društvene pozicije ili klase. Poanta je jednostavno da se pitanja s kojima se suočava bilo koji politički mislilac, koliko god se činila vječna ili univerzalna, njemu postavljaju u specifičnim povijesnim oblicima. Kembrička škola slaže se da, kako bismo razumjeli odgovore ponuđene od strane političkih teoretičara, moramo znati nešto o pitanjima na koja pokušavaju odgovoriti, te o tome da različiti povijesni okviri postavljaju različite complete pitanja.² Ali, za socijalnu historiju političke teorije, ova su pitanja postavljena ne samo eksplicitnim političkim kontroverzama, i ne samo na razini filozofije i visoke politike, već također društvenim pritiscima i napetostima koji oblikuju ljudske interakcije izvan političke arene i onkraj svijeta tekstova.

Ovaj se pristup razlikuje od onoga kembričke škole i u opsegu onoga što se smatra „kontekstom“ i u nastojanju da se shvate povijesni *proces*i. Ideološke epizode poput „kontroverze odanosti“ ili „ekskluzijske krize“³ mogu nam reći nešto o misliocu kao što su Hobbes ili Locke; ali osim ako ne istražimo kako su se ti mislioci postavili u širim povijesnim procesima koji su oblikovali njihov svijet, teško je vidjeti kako ćemo razlikovati velike teoretičare od efemernih publicista.

Dugoročni razvoji u društvenim odnosima, oblicima vlasništva i formiranju države epizodički eruptiraju u specifične političko-ideološke kontroverze; i nesumnjivo je istina da politička teorija ima tendenciju bujanja u takvim trenucima, kada povijest dramatično uskače u dijalog između tekstova ili tradicija diskursa. Ali važan mislilac kao što je John Locke, iako je zasigurno reagirao na specifične i trenutačne političke kontroverze, postavljao je veća fundamentalna pitanja o društvenim odnosima, vlasništvu i državi izazvana većim društvenim transformacijama i strukturnim napetostima – posebno razvojem koje vežemo uz „uspon kapitalizma“. Locke nije, suvišno je reći, znao da je promatrao razvoj onoga što mi zovemo kapitalizmom; ali se bavio problemima postavljenim zbog njegove karakteristične transformacije vlasništva, klasnih odnosa i države. Odvojiti ga od ovog šireg društvenog konteksta znači osiromašiti njegov rad i kapacitet njegovog rada da osvijetli svoj vlastiti povijesni trenutak, a kamoli „ljudsko stanje“ općenito.

Ako različita povijesna iskustva dovode do različitih kompleta problema, iz toga proizlazi da će se te razlike također moći promatrati u različitim „tradicijama diskursa“. Nije dovoljno, na primjer, govoriti o Zapadnom ili europskom povijesnom iskustvu, koje je definirano zajedničkim kulturnim i filozofskim naslijeđem. Moramo također tražiti razlike između različitih obrazaca vlasničkih odnosa i različite procese formiranja države koje su razlikovale jedno europsko društvo od drugog i koje su proizvele različite obrasce teoretskog ispitivanja, različite komplete pitanja za političke mislioe da ih adresiraju.

Raznolikost „diskursa“ ne izražava jednostavno osobne, ili čak nacionalne, posebnosti intelektualnog stila među političkim filozofima koji su bili uključeni u dijalog jedni s drugima preko geografskih i kronoloških granica. Budući da politički filozofi doista vrše refleksiju ne samo nad filozofskim tradicijama nego i nad problemima postavljenima od strane političkog života, njihovi su „diskursi“ raznoliki u velikoj mjeri zato što su politički problemi s kojima se suočavaju različiti. Problem države, na primjer, prezentirao se povijesno u različitim oblicima čak i tako bliskim susjedima kao što su Englezi i Francuzi.⁴

Čak su se i „vječna pitanja“ pojavljivala u različitim oblicima. Ono što se pojavljuje kao izražen problem varirat će prema prirodi glavnih suparnika, društvenim snagama koje djeluju i koje se nadmeću, konfliktnim interesima koji su na kocki. Konfiguracija problema koji proizlaze iz borbe kao što je ona u ranoj modernoj Engleskoj između „unapređujućih“ zemljoposjednika⁵ i pučana ovisnih o očuvanju zajedničke i opustjele

zemlje razlikovat će se od onih u Francuskoj među seljacima, vlastelinima i države koja gladije za porezima. Čak i u sklopu iste povijesne i nacionalne konfiguracije, ono što se pojavljuje kao problem pučaninu ili seljaku neće se nužno tako prikazati gospodaru-farmeru⁶, vlastelinu ili kraljevskom službeniku. Ne trebamo reducirati velike političke mislioce na "profesionalne borce" za ovaj ili onaj društveni interes da bismo potvrdili važnost identificiranja konkretne konstelacije problema koje im je prezentirala povijest, ili da bismo priznali da „dijalog“ u koji su uključeni nije jednostavno bezvremenska debata sa slobodno lebdećim filozofima, već angažman sa živućim povijesnim akterima, i onima koji dominiraju, kao i s onima koji se opiru.

Reći to ne znači tvrditi da politički teoretičari iz drugog vremena i prostora nemaju ništa za reći našem vlastitom. Ne postoji obrnuto proporcionalna veza između kontekstualizacije i „relevantnosti“. Upravo suprotno, povijesna kontekstualizacija ključni je uvjet za učenje od „klasičara“, ne jednostavno zato što omogućava bolje razumijevanje misliocovog značenja i namjere, već i zato što upravo u kontekstu povijesti teorija izlazi iz oblasti čiste apstrakcije i ulazi u svijet ljudskih praksi i društvene interakcije.

Postoje, naravno, istovjetnosti iskustva koje dijelimo s našim prethodnicima samo na temelju toga što smo ljudi i postoje nebrojene prakse koje je čovječanstvo naučilo tijekom stoljeća u koje se uključujemo kao što su se uključivali i naši preci. Ova zajednička iskustva znače da nam je mnogo od toga što veliki mislioci prošlosti imaju za reći lako dostupno. Ali da bi klasičari političke teorije iznijeli plodonosne lekcije, nije dovoljno priznati ove istovjetnosti ljudskog i povijesnog iskustva ili tražiti po klasičarima određene apstraktne univerzalne principe. Historizirati znači i humanizirati, a odvojiti ideje od njihovih vlastitih materijalnih i praktičkih okolnosti znači izgubiti naše točke ljudskog kontakta s njima.

Postoji način, previše jednostavan, proučavanja povijesti političke teorije koji ju odvaja od gorućih ljudskih problema kojima se obraća. Razmišljati o *politici* u političkoj teoriji znači, u najmanju ruku, razmotriti i prosuditi o tome što bi značilo prevesti određene principe u stvarne društvene veze i politička uređenja. Ako je jedna od funkcija političke teorije izoštriti naša opažanja konceptualne instrumente za razmišljanje o politici u našem vlastitom vremenu i prostoru, ta je svrha promašena praznjenjem povijesnih političkih teorija od njihovog vlastitog političkog značenja.

Prije nekoliko godina, na primjer, naišla sam na argument o

Aristotelovoj teoriji ropstva po prirodi, za koji mi se činilo da ilustrira nedostatke ahistorijskog pristupa.⁷ Ne bismo trebali, glasio je argument, tretirati teoriju ropstva po prirodi kao komentar na povijesno stvarno društveno stanje, odnos između robova i gospodara kakav je postojao u antičkom svijetu, jer to napraviti značilo bi lišiti ju bilo kakve važnosti onkraj društveno-ekonomskih okolnosti njenog vlastitog vremena i prostora. Umjesto toga, trebali bismo ju prepoznati kao filozofsku metaforu za univerzalno ljudsko stanje kao takvo. Ipak, nijekati da je Aristotel branio stvarnu društvenu praksu, porobljavanje stvarnih ljudskih bića, ili sugerirati da možemo više naučiti o ljudskom stanju tako što se odbijamo suočiti s njegovom teorijom ropstva u njenom konkretnom historijskom značenju, čini se kao neobičan način da nas se učini osjetljivima na stvarnosti društvenog života i politike, ili doista na ljudsko stanje, u našem vlastitom vremenu ili bilo kojem drugom.

Postoji također još jedan način na koji kontekstualna analiza političke teorije može osvijetliti naš vlastiti povijesni trenutak. Ako odvojimo određenu političku teoriju od njenog povijesnog konteksta, mi ju, u suštini, asimiliramo u naš vlastiti. Historijski razumjeti teoriju omogućava nam da pogledamo naše vlastito povijesno stanje s kritičke distance, s gledišta drugih vremena i drugih ideja. Također nam omogućava da promatramo kako su nastale određene pretpostavke, koje danas možda prihvaćamo nekritički, i kako su bile osporavane u svojim formativnim godinama. Čitajući političku teoriju na taj način mogli bismo biti manje u iskušenju da uzmemo zdravo za gotovo dominantne ideje i pretpostavke našeg vlastitog vremena i prostora.

Ova prednost možda neće biti tako lako dostupna kontekstualnim pristupima u kojima su povijesni procesi zamijenjeni nepovezanim epizodama i tradicijama diskursa. Kembrički način kontekstualizacije potiče nas da vjerujemo kako stari politički mislioci nemaju puno za reći u našem vlastitom vremenu i prostoru. Poziva nas da mislimo kako nema ničega što možemo naučiti od njih, jer njihova povijesna iskustva nemaju nikakvih očiglednih poveznica s našim vlastitima. Da bismo otkrili što možemo naučiti iz povijesti političke teorije, od nas se iziskuje da se pozicioniramo na kontinuumu povijesti, gdje smo pridruženi našim prethodnicima ne samo preko kontinuiteta koji dijelimo nego i preko procesa promjena koji se nameću između nas, dovodeći nas od tamo do ovdje.

Politička teorija u povijesti: pregled

Rođen u *polisu*, ovaj novi oblik političke misli preživjet će *polis* i nastaviti će postavljati teorijski dnevni red u kasnijim stoljećima, kada su prevladali vrlo različiti oblici države. Ova dugovječnost nije jednostavno bila stvar ustrajnih intelektualnih ostavština. Zapadna tradicija političke teorije razvila se na temeljima postavljenim u antičkoj Grčkoj zato što su određeni problemi ostali u centru europskog političkog života. U različitim oblicima, autonomija privatnog vlasništva, njegova razmjerna nezavisnost od države i napetost između tih žarišta društvene moći nastavili su oblikovati politički dnevni red. U jednu ruku, klase koje prisvajaju trebale su državu da održe red, uvjete za prisvajanje i kontrolu nad proizvodnim klasama. U drugu ruku, shvatile su da je država tegobna smetnja i konkurent za višak rada.

S budnim okom na državi, dominantne klase koje prisvajaju uvijek su trebale usmjeravati pažnju na svoje odnose s podređenim proizvodnim klasama. Doista, njihova potreba za državom bila je uvelike određena tim teškim odnosima. Osobito, kroz veći dio povijesti Zapada, seljaci su hranili i odijevali gospodsku manjinu te joj davali smještaj preko viška rada izvučenog kroz plaćanje renti, naknada i danaka. Ipak, iako je aristokratska država ovisila o seljacima i iako su gospodari uvijek bili svjesni prijetnje otpora, politički nijeme klase igraju slabo izraženu ulogu u klasicima zapadne političke teorije. Njihova nijema prisutnost ima tendenciju da bude vidljiva samo u velikim teorijskim naporima posvećenima opravdanju društvenih i političkih hijerarhija.

Veza između klasa koje prisvajaju i klasa koje proizvode fundamentalno će se promijeniti s pojavom kapitalizma, ali povijest zapadne političke teorije nastavila je biti, u velikom dijelu, povijest napetosti između vlasništva i države, onih koji prisvajaju i proizvođača. Općenito, zapadna tradicija političke teorije bila je "historija odozgo", u suštini refleksija na postojeću državu i potrebu za njenim očuvanjem ili promjenom, napisana iz perspektive člana ili klijenta vladajućih klasa. Ipak, trebalo bi biti očito da se ova "historija odozgo" ne može shvatiti bez njenog povezivanja s onim što se može naučiti o "historiji odozdo". Kompleksna trosmjerna veza između države, posjedničkih klasa i proizvođača možda više od ica odvajaju zapadnu političku tradiciju od drugih.

Nema ničega jedinstvenog za Zapad, naravno, u društvima u kojima dominantne grupe prisvajaju ono što ostali proizvode. Ali ima nečeg distinktivnog u načinima na koje su napetosti između njih oblikovale

politički život i teoriju na Zapadu. To je možda upravo zato što odnosi između onih koji prisvajaju i onih koji proizvode nikad nisu bili, od klasične antike, istovjetni s odnosima između vladara i podređenih. Dakako, seljak-građanin⁸ neće preživjeti Rimsko Carstvo, i mnoga će stoljeća proći prije nego što će se išta usporedivo s antičko-atenskom idejom demokratskog građanstva ponovno pojaviti u Europi. Feudalna i rana moderna Europa će se, na svoj način, čak približiti staroj podjeli između vladara i proizvođača, s obzirom na to da su radničke klase bile isključene iz aktivnih političkih prava, a moć prisvajanja tipično se povezivala s posjedovanjem „izvan-ekonomske“ moći, političke, sudske ili vojne. Ali čak i tada odnos između vladara i proizvođača nikada nije bio nedvosmislen, zato što se klase koje prisvajaju nisu, u prvom redu, suprotstavljale svojim zemljacima koji rade kao kolektivna moć organizirana u državi, već su im se suprotstavljale u izravnijoj osobnoj vezi kao individualni vlasnici, u suparništvu s drugim vlasnicima ili čak s državom.

Autonomija vlasništva i kontradiktorni odnosi između vladajuće klase i države značili su da su se posjedničke klase na Zapadu uvijek trebale boriti na dvije fronte. Dok bi se rado složili s Mencijevim principom⁹ o onima koji vladaju i onima koji ih hrane, nikad nisu mogli uzeti zdravo za gotovo tako urednu podjelu između vladara i proizvođača, zato jer je postojala mnogo jasnija podjela koja je postojala drugdje između vlasništva i države.

Iako su se temelji zapadne političke teorije koji su postavljeni u antičkoj Grčkoj pokazali kao iznimno izdržljivi, dogodile su se, naravno, mnoge promjene i dodaci njihovom teorijskom dnevnom redu, u skladu s promjenjivim povijesnim uvjetima. [...] Rimljani, možda zato što se njihova aristokratska republika nije suočavala s izazovima s kojima se suočavala atenska demokracija, nisu proizveli tradiciju političke teorije koja je bila tako plodna kao grčka. Ali jesu uveli druge društvene i političke inovacije, posebice rimsko pravo, koje će imati velike implikacije za razvoj političke teorije. Carstvo je također potaknulo razvoj kršćanstva, koje je postalo carskom religijom, sa svim kulturnim posljedicama koje su s time bile povezane.

Posebno je značajno što su Rimljani počeli ocrtavati oštru distinkciju između javnog i privatnog, čak, možda, između države i društva. Iznad svega, opozicija između vlasništva i države kao dva zasebna žarišta moći, što je bila konstantna tema kroz povijest zapadne političke teorije, bila je, po prvi put, formalno prepoznata od strane Rimljana u njihovoj distinkciji između *imperiuma* i *dominiuma*, moći shvaćene kao prava na

zapovijedanje i moći u obliku vlasništva. To nije isključilo gledište – koje je već Ciceron izrazio u *O dužnostima* (*De Officiis*) – da je svrha države štititi privatno vlasništvo ili uvjerenje da je država nastala iz tog razloga. Upravo suprotno, partnerstvo između države i privatnog vlasništva, koje će nastaviti biti središnjom temom zapadne političke teorije, pretpostavlja odvajanje i napetosti između njih.

Napetost između ova dva oblika moći, koja je postala intenzivnija u teoriji i praksi kako je Republika ustupala mjesto Carstvu, igrat će [...] veliku ulogu u padu Rimskog Carstva. S usponom feudalizma, ta napetost riješila se na strani *dominiuma*, kako je država bila praktički razgrađena u individualno vlasništvo. U suprotnosti s antičkom podjelom između vladara i proizvođača, u kojoj je država bila dominantan instrument prisvajanja, feudalna država jedva da je autonomno postojala osim hijerarhijskog lanca individualnog, iako uvjetnog, vlasništva i osobnog gospodstva. Umjesto centraliziranoga javnog autoriteta, feudalna država bila je mreža „parceliziranih suvereniteta“, upravljana kompleksnom hijerarhijom društvenih veza i konkurentnih jurisdikcija, u rukama ne samo gospodara i kraljeva već i raznih autonomnih korporacija, da ne kažemo ništa o carevima Svetog Rimskog Carstva i papama.¹⁰ Feudalni odnosi – između kralja i gospodara, između gospodara i vazala, između gospodara i seljaka – bili su i politički/vojni odnos i oblik vlasništva. Feudalno gospodstvo značilo je zapovijedanje vlasništvom, zajedno s kontrolom zakonski ovisnog rada; i, istovremeno, bilo je dio države, fragment političkog i vojnog *imperiuma*.

Feudalno rješavanje napetosti između vlasništva i države nije moglo trajati zauvijek. U svojim odnosima sa seljaštvom, gospodari bi se neizbježno okretali državi za podršku; i parcelizirani suverenitet se, zauzvrat, opet povukao pred državnom centralizacijom. Novi oblik države koji će proizaći u kasnom srednjem vijeku i razviti se u ranom modernom periodu bit će zauvijek obilježen osnovnim konfliktom između monarhije i gospodstva – dok kapitalizam u potpunosti ne transformira odnos između politike i vlasništva.

Na svakom stupnju u ovoj povijesti političke prakse postojale su odgovarajuće promjene u teoriji i varijacije na stare teme kako bi se zadovoljile nove društvene napetosti i politička uređenja. Kontradiktorni odnosi između vlasništva i države dobili su novu složenost, uzrokujući nove ideje o odnosima između monarha i gospodara, podrijetlu i opsegu monarhijske moći, ustavnim ograničenjima državne moći, autonomnim moćima raznih korporativnih entiteta, konceptima suvereniteta, prirodi

dužnosti i pravu na otpor. Razvoji u kršćanstvu i uspon Crkve kao neovisne moći uveli su još više komplikacija, postavljajući nova pitanja o odnosima između božanskog i građanskog prava i o izazovima koje je Crkva postavljala sekularnom autoritetu. Konačno, pojava kapitalizma donijela je svoje vlastite konceptualne transformacije, u novim idejama vlasništva i države, zajedno s novim koncepcijama „javnog“ i „privatnog“, političkog i ekonomskog, države i „društva“, te uskrснуće „demokracije“, ne u njenom antičko-grčkom obliku, već u novom i distinktivno kapitalističkom značenju, koje više nije predstavljalo fundamentalni izazov dominantnim klasama.

Kroz tu „zapadnu“ povijest također su postojale, kao što ćemo vidjeti, značajne teorijske varijacije između različitih europskih država, ne samo zbog jezičnih i kulturnih razlika već zato što su se razlikovali i društveni i politički odnosi. Ne samo da je postojalo nekoliko europskih feudalizama nego je i raspad feudalizma prouzrokovao nekoliko različitih transformacija, proizvodeći oblike tako različite kao što su gradovi-države Italije, kneževine Njemačke, apsolutistička država Francuske i trgovačke republike Nizozemske, dok se takozvani „prijelaz iz feudalizma u kapitalizam“ dogodio samo u Engleskoj. Unatoč podudarnostima europske kulture i svim zajedničkim društvenim problemima koji su nastavili činiti zapadnu tradiciju političke teorije plodonosnim zajedničkim naslijeđem, svaka od tih transformacija proizvela je svoju vlastitu karakterističnu „tradiciju diskursa“.

Vrijedi iznijeti još jednu tvrdnju. Dvosmislen odnos između vladajuće klase i države dao je zapadnoj političkoj teoriji određene jedinstvene karakteristike. Čak i kada posjedničke klase nikad nisu mogle ignorirati prijetnju odozdo, i čak dok su ovisile o državi da održe svoje vlasništvo i ekonomsku moć, napetosti u njihovom odnosu s državom stavljale su poseban naglasak na njihove vlastite autonomne moći, njihova prava naspram države i, također, na koncepcije slobode – koje su često bile nerazlučive od ideja aristokratske privilegiranosti zahtijevane protiv države. Tako da su prijetnje autoritetu mogle doći iz dva smjera: iz otpora podređenih klasa opresiji od strane njihovih gospodara i od samih gospodara kad bi se suočavali s uplitanjima države. Ovo je pomoglo održati živom naviku ispitivanja najosnovnijih principa autoriteta, legitimiteta i obveze pokoravanja, čak i u trenucima kada su društvene i političke hijerarhije bile najrigidnije.

Platon

Moguće je gledati na dijalog *Protagoru* kao polaznu točku za svu Platonovu kasniju političku teoriju. U tom djelu, ključna politička pitanja su postavljena, barem u rudimentarnom obliku, i postavljene su temelji za njihovo odgovaranje. Naročito, ovdje se nalazi možda jedina manje ili više koherentna i eksplicitna tvrdnja političke teorije koja je možda krajnji cilj sve Platonove razrađene argumentacije o prirodi politike. Protagorin dugi govor, takozvani „Mit i apologija“, najsystematičniji je nama dostupan izraz onoga što bi se moglo nazvati političkom teorijom grčke demokracije. Bez obzira na to odražava li on specifično poglede Protagore ili bilo koje druge pojedine osobe, on jasno odražava pogled čovjeka i društva koje Platon veže uz demokratski nazor.¹¹ Govor predstavlja demokratsku doktrinu koja konstituira okvir Platonove vlastite antidemokratske argumentacije, u smislu da se čini kako se on uvijek okreće toj doktrini implicitno – kada se zapravo ne upušta u namjerna izvrtnja demokratskog svjetonazora. *Protagora* je, zapravo, jedini postojeći dijalog u kojem Platon dopušta svojem Sokratu da naiđe na ozbiljnu demokratsku argumentaciju, unatoč činjenici da napadi na demokraciju čine središnju i stalnu temu Platonove političke misli. Čak i u ovom dijalogu, međutim, njegova metoda nije direktno se konfrontirati s argumentacijom. Ni ovdje niti igdje drugdje on se zapravo ne hvata u koštac s demokratskom argumentacijom i systematično ju ne pobija. Umjesto toga, onda kada jednostavno ne izvrće demokratsku poziciju tako što ju izjednačava s amoralnošću Kalikla, kao u *Gorgiji* [...] Platon često nastavlja tako što jednostavno posuđuje demokratske premise i ideale i manipulira njima kako bi se njihovo značenje magično transformiralo u svoju suprotnost. Najvažniji element ovog pristupa, onaj koji je sam kamen temeljac Platonove antidemokratske polemike, jest argument iz umijeća. U vrijeme kada su zanatlije i obrtnici tvorili glavno uporište radikalne demokracije i kada su ostavljali svoj trag na društvenim vrijednostima, Platon posuđuje etiku zanatstva i tehničke vještine; ovo čini, međutim, ne kako bi povećao dostojanstvo i status običnih zanatlija i obrtnika koji posjeduju takve vještine, već suprotno, definira politiku kao specijalizirano umijeće, kako bi isključio te iste ljude – i doista sve koji rade za svoja sredstva za život – iz „zanata“ politike i prava na sudjelovanje u samoupravi [...]

Njegov – i vjerojatno Sokratov – stav prema obrtnicima u nemetaforičkom smislu dovoljno je otkriven hijerarhijom duša skiciranom u *Fedru*, gdje su obrtnici i zemljoradnici stavljeni kao sedmi na listi od

devet, poviše jedino od sofista, demagoga i tirana. Zapravo, Platonov vlastiti jedva skriveni prezir jest sam jedan od glavnih izvora gledišta da su Atenjani općenito promatrali „proste“ zanate s prezirom, koliko god da je bez temelja univerzalizirati poglede aristokrata koji su toliko u raskoraku s masom svojih zemljaka. Čini se razboritijim pretpostaviti da je Platon prihvatio argument iz umijeća, ne iz ikakvog osobnog poštovanja, već jednostavno zato što je, u demokraciji gdje su „obični“ zanatlije i obrtnici postigli jedinstven društveni i politički status, poštovanje za *technē* bilo više u skladu s uobičajenim vrijednostima nego što je bio Platonov vlastiti aristokratski prezir. Platon je jednostavno svojim vlastitim svrhama prilagodio vrijednosti poprilično suprotne njegovim vlastitim, koristeći status koji su stekle zanatlije kako bi napao demokraciju na kojoj je taj status počivao. Nije nevjerojatno da je, s obzirom na to da je tako činio, Platon uvijek na umu imao Protagorin argument o političkim kvalifikacijama stolara ili kovača, demokratsku argumentaciju više u skladu s etikom *technē*, ako je ta etika reflektirala status zanatlija u demokratskoj Ateni, nego što je bio Platonov trud da okrene vrijednosti zanatstva protiv njihovih stvarnih pristaša.

Još jedan način na koji Platon elaborira svoju političku teoriju jest tako što okreće Protagoru naglavačke. U mitu na početku svog dugog govora, Protagora ukazuje na to da se civilizacija temelji na tehničkim umijećima i vještinama koji su izvorni atributi čovječanstva; ali, on tvrdi, postalo je potrebno steći političke vrline, pravdu i poštovanje prema drugima [*aidos*], koji stvaraju vezu prijateljstva među ljudima, kako bi se omogućilo ljudima da djeluju zajedno i doista učine svoje tehničke vještine korisnima. Kako bi se uspostavile veze suradnje koje bi im omogućile da se okoriste raznim umijećima, *svi* ljudi morali su dijeliti političke vrline. [...]

U *Državi* se Platonova argumentacija čini konstruiranom upravo zato da okrene Protagorin pogled na umijeća kao temelj društva protiv njega samog. Ovdje također argumentacija počinje sa zamišljenom konstrukcijom društva na temelju „umijeća“ i tehnologije; ali posljedica je, dakako, obrtanje političke jednakosti. Platonovo temeljenje društva na umijećima postaje argument, ne za zajednicu jednakih uključenih u kooperativno vršenje svojih umijeća, već za hijerarhiziranu društvenu podjelu rada u kojoj je politika, kao i druga umijeća, specijalizirana i ekskluzivna vještina, tako da postoji rigidna podjela između vladara i onih kojima se vlada, umjesto samoupravne zajednice građana. Paradoksalno, sam prijedlog da je *polis* utemeljen na umijećima – prijedlog koji i postolar i kovač mogu lako istaknuti za podupiranje svojih političkih zahtjeva –

postaje osnova za isključivanje njihovih vršitelja iz politike. [...]

Bilo je ukazano na početku da Platonov genij leži u njegovom pokušaju da „aristokratizira“ *polis* i da politizira aristokraciju, da transformira ideju *polisa* na takav način da sintetizira dva esencijalno i povijesno anti-tetična principa, političko i aristokratsko. *Država* bi se trebala razmatrati u svjetlu ovog prijedloga. U tom djelu Platon sistematično rekonstruira *polis* tako da njegova sama bit postaje subordinacija zajednice vladajućoj klasi koja personificira vrijednosti atenske aristokracije. Istovremeno, on formulira moderni aristokratski kodeks na takav način da on nema za nužnu posljedicu odbacivanje *polisa*. Koliko god se njegov program činio ekstremnim, međutim, on ne ide toliko daleko kao što ide u *Zakonima*, naizgled umjerenijem i praktičnijem djelu. U *Državi* on još ne ocrtava potpunu transformaciju ekonomske i društvene infrastrukture *polisa*. Umjesto toga on jednostavno zamišlja pozicioniranje nove aristokratske vladajuće klase preko postojećih društvenih struktura i obraća se primarno problemu filozofskog opravdavanja njene vladavine. U *Zakonima* će on slijediti tragove postavljene u *Državi* i zapravo predložiti onu vrstu potpune transformacije društvene strukture koja bi omogućila postojanje aristokratske vladajuće klase. U *Državi* on toliko ne ocrtava program za novi *polis*, koliko konstruira filozofski temelj za aristokratsku vladavinu, primarno transformirajući ideju *polisa*, ali djelomično i reformulirajući kodeks aristokracije tako da bi ona mogla doprinijeti svom vlastitom opravdavanju dokazivanjem svoje istinski „političke“ prirode. [...]

Sve u svemu, njegova teorija obrazovanja, njegov prikaz kvarenja filozofske prirode i pada države, sve potvrđuju pogled da su vrline – hrabrost, umjerenost, pravednost, milost, plemenitost i ljubav prema istini (i posljedično istinski esencijalne razlike u kvaliteti među ljudskim bićima) *stvorene*, ne jednostavno aktivirane, pomnim obrazovanjem i odgojem u pravim uvjetima, konstantnim izlaganjem onom „lijepom“ i „skladnom“, pažljivim izbjegavanjem „vulgarnog“ i „prostog“. Uostalom, cijeli sustav obrazovanja očito je utemeljen na pretpostavci da se željene kvalitete moraju marljivo usaditi. „Ritam i harmonija najjače dopiru u unutrašnjost duše i najživlje je se doimaju, daju joj pristalu čud i čine čovjeka dobrim, ako se ispravno odgojio“,¹² „hrabrost i čvrstoća mogu [tj. ispravnim treningom – E.M.W.] biti ujedinjeni u duši koja bi inače bila ili nemuževna ili prosta“, i tako dalje.¹³ Ako, međutim, odgoj i obrazovanje jesu odlučujući faktori, mora se razumjeti da odgoj i obrazovanje koje Platon ima na umu nisu jednostavno tip školovanja, već cjelokupno društveno stanje. Krajnja linija razgraničenja između „obrazovanih“ i „neobrazovanih“ jest linija između onih koji rade, pogotovo rukama, i onih koji su imali

„liberalan odgoj“. Obrazovanje koje čini razliku između vrline i poroka jest očito aristokratsko, očigledno bazirano na tradicionalnom obrazovanju koje je dobivala atenska mladež više klase, prije „novog obrazovanja“ sofista. To je očito obrazovanje za one koji su bili „riješeni svih ostalih zanimanja i [budu] savršeni obrtnici u svome poslu: da čuvaju slobodu države i ni sa čim se drugim ne bave, što na to ne smjera [...]“¹⁴ Jednako očito, to je obrazovanje koje je moguće samo za samu manjinu, prilično neovisno o distribuciji talenta u populaciji, s obzirom na postojeće uvjete podjele rada i potrebu da većina bude uključena u „neplemenita i prosta“ („zanatlijska“) zanimanja. Život pripremljen za takva „zanatlijska“ zanimanja, štoviše, dijametralna je i suštinska suprotnost „liberalnog“ odgoja. [...]

Teško je, stoga, izbjeći zaključak da je esencijalni uvjet za postojanje krepodne ili filozofske manjine osigurana egzistencija klase ljudi čija sredstva za život ne ovise o njihovom vlastitom radu ili zanatu i koji mogu upravljati radom drugih kako bi opskrbili svoje potrebe i želje. U *Državi* je taj uvjet poprilično neobično zadovoljen postojanjem gospode-čuvara, slugu-vladara zajednice, koji ne rade, iako ne posjeduju vlasništvo, i čije se osnovne potrebe opskrbljuju radom zajednice, klasa koje „proizvode“. U *Zakonima* je uvjet zadovoljen u očitijem – iako, s obzirom na povijesne realitete, ne manje utopijskom – obliku nasljedne aristokracije zemljoposjednika (različitih stupnjeva bogatstva u pokretnom vlasništvu) koja posjeduje zemlju stečenu ne kupnjom ili razmjenom, već samo nasljeđivanjem prema najstrožim pravilima, i koja upravlja radom zajednice robova, obrtnika, zanatlija i trgovaca koji nisu građani. Unatoč razlikama između vladajućih klasa u dvama djelima, fundamentalni su uvjeti prisutni u oba i, u tom smislu, vladajuća klasa *Zakona* može se gledati kao konkretan oblik principa idealiziranog u vladajućoj klasi *Države*. Ako u *Državi* Platon ostaje dvosmislen oko najvažnijih faktora koji određuju kvalitetu duša, u *Zakonima* je očito zaključio da, kakva god da je vjerojatnost zlata da izrodi mjedi ili mjedi da rodi zlato, puno je veća sigurnost da će rad izroditi pokvarenost; i čini se da je odlučio da, kako bi vrлина preživjela u svijetu, mora biti osigurano da društveni uvjeti za vrlinu, ako ne prirodne kvalitete, budu očuvani i naslijeđeni. *Država*, međutim, bez obzira na svu svoju dvosmislenost, već pokazuje u smjeru *Zakona* i u tom smislu. Središnja tema *Države* je doktrina da zdravlje čovjekove duše ovisi, prvo, o cjelokupnom društvenom kontekstu koji ga okružuje – to jest, priroda društva u kojemu živi – i drugo, o određenoj poziciji koji zauzima u tom društvenom kontekstu. Jasno je da će, izuzmu li se najrjeđe nesreće, čak i najplemenitije prirode – kao Alkibijad ili Kritija –

koji su posjedovali urođenu inteligenciju, bili istaknuti rođenjem, odgajani u aristokratskom kućanstvu, i čak obrazovani od samog Sokrata, biti nesposobni oduprijeti se pokvarenosti životom u demokraciji – to jest, životom u društvu kojim dominiraju proste naravi.¹⁵ Jednako je jasno da će, kakva god da je priroda društva, demokratska ili aristokratska, čovjek koji zauzima skromnu poziciju, čovjek koji zarađuje svoja sredstva za život, posjedovati iskrivljenu i zakržljalu dušu. Dobro upravljano društvo, dakle, *mora* biti društvo kojim upravljaju ljudi koji nisu podložni nijednom obliku pokvarenosti – inherentnoj pokvarenosti same gomile ili pokvarenosti aristokrata kojeg je gomila zavela; ono mora, dakle, biti društvo koje vodi ekskluzivna vladajuća klasa koja se sastoji od ljudi čija sredstva za život ne ovise o njihovom vlastitom radu ili zanatu, koji mogu upravljati radom drugih, i koji, naravno, dijele zajedničku i ekskluzivnu vrstu kultiviranosti i rafiniranosti. Jedva da se može zamisliti djelotvorniji filozofski temelj za zagovaranje stvari tradicionalne atenske zemljoposjedničke aristokracije od principa utvrđenih u *Državi* i provedenih u *Zakonima*. [...]

Platonov prijedlog za radikalnu transformaciju društva u *Zakonima* na mnogo načina preokreće nekoliko stoljeća atenske povijesti, dok istovremeno želi zadržati plodove te povijesti – to jest, zadržati *polis* kao osnovni princip udruživanja, zajedno s njegovom kulturnom ostavštinom. Prijedlog na neki način uključuje povratak agrarno-aristokratskom društvu homerskih vremena, bez povratka primitivizmu tog društva centriranog oko *oikosa*, i pruža ingeniozan i pronicljiv, premda utopijski, prikaz društvenih i ekonomskih uvjeta potrebnih za utemeljenje takve povijesne anomalije. *Zakoni* predstavljaju detaljan program za osnivanje *polisa* čvrsto utemeljenog u aristokratskoj podjeli između zemljoposjednika koji ne rade i radnika koji ne posjeduju zemlju, *polis* kojim upravlja nasljedno zemljoposjedničko plemstvo čije se bogatstvo temelji na nasljeđivanju i radu drugih, kojim oni upravljaju na temelju svojeg nasljedstva. Svrha ove društvene transformacije jest stvoriti kreposno građansko tijelo i izbjeavati „da [se] padne u ropstvo i upravu ostavi gorim ljudima“ te „uređenje[m] koje po svojoj prirodi kvari ljude“.¹⁶

Fundamentalni princip zakona u „magnezijskom“ polisu, dakle, jest da postoje određena zanimanja i uvjeti u životu koji kvare i drugi koji ne kvare; i da, s obzirom na to da će mnogi trebati slijediti put koji kvari u životu kako bi se napravio posao društva i kako bi drugi bili u mogućnosti voditi neokaljan život, mora postojati jasno i čvrsto odvajanje između dvije vrste života, i građanstvo mora biti ograničeno na neokaljanu. Građani će biti „ljudi koji bi imali pripremljeno u dovoljnoj količini sve

što im je potrebno, a zanatlijski rad bi ostavili drugima, obrađivanje zemlje poverili robovima, a ovi bi im za to davali prvine zemaljskih proizvoda u dovoljnoj količini za umeren život“. ¹⁷ Svi oni koji opskrbljuju sredstva za život ovih građana, svi oni koji se uključuju u potrebne zanate i obrte, svi „kmetovi“, robovi i trgovci, bit će lišeni građanstva i posjedovanja zemlje na kojemu se ono temelji. [...]

Do Platonovog vremena [...] zemljišni posjed bio je do velike mjere otuđiv, i kupnja i prodaja zemlje bila je uobičajena praksa; tako da je njegov predloženi sustav zakupa zemlje svjesno zastarjeo, možda oblikovan po Sparti ili moguće na tradicijama o aristokratskoj Ateni, i jasno je protivan sustavu vlasništva koji je postojao u Ateni u njegovo vrijeme. Činjenica da ga predlaže i da ga smatra ključnim za svoju utopiju pokazuje njegovo razumijevanje ekonomskih uvjeta koji su pozadina društvenih, kulturnih i moralnih razvoja koje osuđuje i važnost koju pridaje tim ekonomskim uvjetima. Kako bi obrnuo „pokvarenost“ demokratske Atene, Platon predlaže okretanje sistemu zakupa zemlje prikladnom za pred-političku, skoro feudalnu aristokraciju, ali sada ojačanu dobro razvijenim političkim institucijama. Njegova namjera koju navodi za vraćanje takvom sustavu zakupa zemlje je, naravno, suzbijanje komercijalizma i materijalizma; ali to nije iz ikakve brige zbog mogućnosti eksploatacije koje su inherentne sistemu privatnog vlasništva. Upravo suprotno, njegov je cilj ponovno stvoriti svemoćnu aristokratsku klasu s neospornom moći koja se temelji na nasljednoj i neotuđivoj zemlji s upravljanjem radom još potpunijim nego onim rane antičke aristokracije. On predlaže postizanje tog cilja preko rigidnog fiksiranja pozicija klasa i povlačenjem linije jasnije nego ikad između zemljoposjedničke aristokracije i pučana bez zemlje, između onih koji prisvajaju i proizvođača, eliminirajući siva područja, zamrzavajući poziciju svake klase kao nikad prije u jasnom i provedivom statutarom zakonu, s cjelokupnim institucijskim aparatom *polisa* koji bi ga podržavao. Njegovo je društvo u potpunosti podijeljeno između zemljoposjedničkog građanstva i svih ostalih – roba, radnika, obrtnika ili trgovca-meteka¹⁸ – čija je primarna svrha bila služiti zemljoposjedničkom građanstvu; i, kao nikad prije, institucije *polisa* u mogućnosti su provoditi i perpetuirati istu društvenu strukturu koju je povijesni *polis* pomogao potkopati.

Grčki koncept slobode

Seljačka utopija, naravno, nikad nije postojala. Nikada nije postojala seljačka zajednica u potpunosti oslobođena poreza, renti, pristojbi,

desetina ili radnih obaveza, „slobodno selo“ u kojemu maloposjednici uživaju apsolutnu sigurnost zakupa i slobodu od podvrgavanja višoj vlasti u obliku zemljoposjednika ili države. Težnje seljaka za ovakvom vrstom neovisnosti, međutim, učinile su se vidljivima na različite načine – u seljačkim bunama, u političkim i vjerskim pokretima, te u kulturnim tradicijama.

Mnogi od najdragocjenijih ideala atenske kulture, i čak neke od najuzvišenijih ideja grčke filozofije, možda duguju svoje porijeklo iskustvu i aspiracijama atičkog seljaštva. Ako se, kako Robin Osborne tvrdi, atički maloposjednici ne mogu valjano nazivati seljacima „u bilo kakvom jakom smislu te riječi“, na temelju toga da nisu bili jasno dominirani ili eksploatirani od strane „autsajdera“, i da „uopće nema dokaza o njihovom posjedovanju distinktivne kulturne tradicije“, ¹⁹ to može biti tako zato što je cjelokupna atenska kultura bila toliko temeljito prožeta vrijednostima seljaka-građanina da kulturne tradicije maloposjednika nisu vidljivo distinktivne.

Dok je čak i najdemokracijski *polis* bio daleko od seljačke utopije, seljak-građanin došao je jednako blizu slobodi koju je opisao Wolf²⁰ kao bilo koji seljak ikad, i njegova dema²¹ jednako blizu idealu „slobodnog sela“ kao bilo koja seljačka zajednica ikad – ne kao „kod kuće napravljen“ društveni red odvojen od države, već upravo kao osnovna sastavna jedinica države kroz koju je seljak, po prvi put, imao pristup toj prethodno stranoj „negativnoj kvantiteti“. Ali unatoč manjkavostima demokratskog *polisa*, iskustvo seljaka-građanina čak i u ograničenijim oblicima bilo je dovoljno distinktivno da proizvede kulturne uzorke i ideje bez presedana.

Jedan primjer toga kako se aspiracije seljaka, težnja za posebnom vrstom nezavisnosti, autonomije i samodovoljnosti, motivirane posebnim iskustvom seljačke zavisnosti, mogu raširiti kroz društvo i postati dijelom šireg kulturnog ideala, naveo je Rodney Hilton zapažanjem da se „može reći da je koncept slobodnjaka, koji ne duguje nikakvu obavezu, čak ni poslušnost, vrhovnom gospodaru, jedan od najvažnijih iako neopipljivih ostavština srednjovjekovnih seljaka modernom svijetu“. ²² Hilton je zasigurno u krivu kada srednjovjekovnim seljacima pripisuje izum koncepta slobodnjaka. Snažan se argument može dati da zasluga pripada antičkim Grcima. Kao što kor perzijskih starješina kaže kraljevoj majci u Eshilovoj drami *Perzijanci*,²³ biti atenskim građaninom znači biti bez gospodara, sluga nijednom smrtnom čovjeku. Često se napominjalo da grčkim i rimskim idejama slobode, referirajući se i na države i na pojedince, nema nikakvih paralela drugdje u drevnom svijetu: „nemoguće je“, piše M.I.

Finley, „prevesti riječ „sloboda“, *eleutheria* u grčkom, *libertas* u latinskom, ili „slobodan čovjek“, u bilo koji drevni bliskoistočni jezik, uključujući hebrejski, ili, što se toga tiče, u bilo koji drevni dalekoistočni jezik“. ²⁴ Čini se neospornim da je ova očigledno besprimjerna ideja bila jedna od najvažnijih kulturnih ostavština grčko-rimskog svijeta. Ali Hiltonov je komentar sugestivan jer locira pokretnu silu za izum ove dalekosežne ideje u iskustvo seljaka. Vrijedno je razmotriti kako ideali autonomije i samodovoljnosti, s tako središnjim mjestom za grčku, i pogotovo atensku, kulturu mogu sezati do seljačkog iskustva.

Jedinstvenost grčkih i rimskih koncepata često se pripisuje važnosti ropstva u tim društvima, na temelju toga da je apsolutna pokornost robova oštro naglasila slobodu građanina i izazvala besprimjernu svijest o individualnoj slobodi. Nema sumnje da je jedinstveno oštar i dihotoman kontrast između slobode i pokornosti u grčkom i rimskom sistemu ideja na neki način srodan s neodvojivom vezom građanina i roba; ali baš kao što se potonje jednostavno ne može objasniti prijedlogom da je porobljenost roba proizvela slobodu građanina, nije uvjerljivo ni tretirati ropstvo kao uvjet za koncept slobode. Niti je dovoljno reći da su dvije ideje bile neodvojive otpočetka. Dok je nedvojbeno istina da su pravna jasnoća ropškog stanja i ona slobode građanina definirale jedna drugu, ne bismo smjeli dopustiti da konceptualno jedinstvo ove dihotomije u njezinom punom razvijenom pravnom obliku zamagli mogućnost da je ideja slobode prethodila neobičnom proširenju ropstva; da je rođena iz jedinstvenog iskustva seljaštva u vezi sa zemljoposjednikom i državom; i da su, iako je ideja možda čekala rast ropstva kako bi dosegla svoju punu konceptualnu jasnoću, autonomija seljaka i njeno konceptualno prepoznavanje bili preduvjeti pravnoj definiciji roba. Ili, drugim riječima, tek kada je seljak oslobođen, koncept ropstva mogao se izdvojiti s imalo jasnoće od općenitijih i inkluzivnijih ideja pokornosti. U drugim civilizacijama u kojima nije postojao nikakav koncept koji se može usporediti s grčkom i rimskom idejom slobode zasigurno nije nedostajalo pokornih i zavisnih stanja, uključujući ropstvo; ono što je nedostajalo bio je jak kontrast između pokornosti i slobode. Tek kada je cijeli spektar ovisnosti između ropstva i slobode bio izbrisan – spektar koji su uvelike zauzimali seljaci u raznim uvjetima juridičke ili političke podređenosti – praznina se proširila kako bi dopustila dihotomnu konceptualnu distinkciju. [...]

Iako će *eleutheria* uvijek zadržati element privilegiranosti i pripadanja ekskluzivnoj zajednici, stekla je drugu dimenziju onoga trenutka kada se *kut gledanja* promijenio, kada se sloboda promotrila s gledišta *neprivilegiranih*, onih koje se trebalo učiniti slobodnima. Kod Solona vidimo prvi

eksplicitni dokaz o ovoj novoj perspektivi iz gledišta osloboditelja: on je *oslobodio* ono što je bilo *porobljeno* – zemlju i ljude: seljaci koji su služili aristokratskim zemljoposjednicima sada su bili *eleutheroi* – slobodni od obaveze danka i službe svojim aristokratskim zemljacima.²⁵

U ovom kritičnom trenutku, i iz ovog kuta gledanja, *eleutheria* izvodi svoje značenje ne iz opozicije tradicionalnom ropstvu²⁶, već iz opozicije prijašnjem zavisnom stanju seljaštva. Ako je *eleutheria* seljaka definirana preko kontrasta spram njihove prijašnje *douleie*, to nije *douleia* u smislu tradicionalnog ropstva, već u starijem smislu „neuključene“ populacije koja mora plaćati danak. Doista se možda tek sada *doulos* počinje referirati nedvosmisleno na tradicionalnog roba, kako je spektar pokornih stanja nestajao i kako su samo robovi ostajali u (doslovnom) stanju *douleie*, kao nepriviligirani autsajderi vezani za službu svojim gospodarima. Tek će sada oni postati, po *defaultu*, isključivi držaoci statusa *douloia*. U jednu ruku, čini se da je *doulos* kao kategorija osoba ranijeg datuma od kategorije *eleutheros*, čija se „sloboda“ mogla uzeti zdravo za gotovo; u drugu ruku, iako su robovi postojali, *douloi* nisu mogli postati jasno i isključivo identificirani s tradicionalnim robovima dokle god nije postalo nemoguće za seljake da budu *douloi*, to jest, kada je *osebna* zavisnost potpuno apsorbirala antičku podjelu između zajednica koje vladaju i zajednica koje su podređene. Oštra dihotomija *eleutherial/douleia* iz klasičnih vremena – i vjerojatno masovni rast samog ropstva – pretpostavljale su oslobođenje seljaštva.

Grčki koncept slobode ne može se adekvatno definirati kao prisvajanje aristokratske privilegije, ni kao antiteza tradicionalnom ropstvu, čak i ako svaka od ovih definicija sadrži element povijesne istine. Status „mnóstva [*to plethos*]“ u odnosu prema njihovim prijašnjim gospodarima, i prema onima koji još teže gospodstvu nad njima, jest ono što daje konceptu njegov distinktivni naglasak na individualnoj autonomiji i stanju bez gospodara, kvalitetu koja je, za Eshila, tako radikalno isticala Atenu od ostalih država s *podložnicima*, a ne s *građanima*. Atenski je građanin čovjek koji, kao Hiltonov slobodnjak, ne duguje nikakvu službu ili poslušnost nijednom čovjeku. Tek iz ovog gledišta ima smisla reći, kao što kaže Aristotel, da su sloboda i jednakost (*eleutheria* i *isonomia*) esencijalne karakteristike demokracije, u suprotnosti s drugim tipovima *polisa*.²⁷

Onog trenutka kad se demokratsko značenje *eleutherie* čvrsto uspostavilo, dvije su konceptualne strategije bile raspoložive protivnicima demokracije. Mogli su redefinirati *eleutheriju* kako bi isključili *to plethos* ili su joj mogli dati – *eleutherii* seljaka i obrtnika – pejorativno značenje.

Obje ove strategije usvojili su veliki anti-demokratski filozofi klasičnih vremena. Novi aristokratski koncept *eleutherije* bio je zazivan kao način isključivanja *demos*a iz života istinskog građanstva preko definiranja slobode tako da ona isključuje položaj tih ljudi koji moraju raditi za sredstva za život. Ova je ekskluzivna koncepcija, međutim, zahtijevala prekid s konvencionalnom upotrebom. Kada, na primjer, Aristotel poistovjećuje *eleutheros* s gospodarom koji ne skače „na nečiji svaki mig“ zato što ne prakticira nikakav „prljav“ ili „prost“ zanat²⁸ i kada u svojem ocrtavanju idealne države u *Politici* sve zemljoradnike, obrtnike i vlasnike trgovina tretira kao podložne „staleže“ *polisa*, čije službe omogućavaju život istinskog građanstva za malo onih koji su integralni „dijelovi“ države, on očito redefinira dihotomiju slobode i pokornosti kako ju je shvaćao obični Atenjanin, seljak ili zanatlija koji se smatrao slobodnim. On se također udaljava od upotrebe koje seže barem do Solona, koji je primijenio koncept i na zemlju i na ljude koje je oslobodio u svojoj *seisachthei*, referirajući se na oslobođene seljake kao na *eleutheroe*.²⁹

Ukoliko je u klasičnoj Ateni postojala distinktivna aristokratska koncepcija slobode, utoliko je bila, u stanovitom smislu, izvedena. Kao da su aristokratski protivnici demokracije reagirali na *eleutheriu demos*a tako što su prisvojili i suzili koncepciju slobode. Za obične Atenjane, seljake i obrtnike koji su činili glavninu građanskog tijela, *eleutheria* je značila slobodu od podložnosti drugome, bilo kao roba, bilo u nekom drugom stanju zavisnosti. Samo se za one aristokratskog uvjerenja, koji su se suprotstavljali demokraciji upravo zato jer je tretirala seljake i obrtnike kao *eleutheroe*, ideja servilnosti mogla proširiti kako bi uključila bilo koga tko je bio primoran raditi za sredstva za život. Za jedan tip građana, *eleutheria* je značila slobodu *za* rad, za drugi, značila je slobodu *od* rada. Spajati ova dva značenja preko ulaženja u trag grčkom konceptu slobode u „konfiskaciji“ aristokratskih vrijednosti možda znači reproducirati zbrku koju je stvorio Jacob Burckhardt kada je *demosu* pripisao averziju prema radu koja se može pratiti do anti-zanatlijskog stava njihovih aristokratskih prethodnika, ili kada je, kao toliki drugi, pričao o besposličarenju *demos*a kada je mislio na njihovu slobodu od ropstva.³⁰ Povezivanje *eleutherije* s prezirom prema potrebnom ili čak korisnom radu jest aristokratski dodatak i možda najbolja indikacija da je aristokratski koncept slobode bio uvelike negativan – *anti-zanatlijski* – definiran protiv slobode *demos*a. Aristokratsko redefiniranje slobode bilo je, takoreći, način podizanja uloga.

Alternativni način okretanja koncepta *eleutherie* protiv demokracije bio je da ga se zloupotrijebi. S obzirom na tendenciju povezivanja slo-

bode s demokracijom u atenskoj kulturi, može se činiti neprikladnim za protivnike demokracije tretirati *eleutheriu* kao vrlinu. Platonova definicija *eleutherie* kao *bezstege*³¹ najpoznatiji je primjer ove rekonceptualizacije.³² Aristotel možda također naginje tom pogledu demokratske slobode kao nerazlučive od bezstege ili anarhije kada ju definira kao „živjeti kako god tko hoće“.³³ I zasigurno je namjera pseudo-Ksenofontova prikaza atenskog ustava, obično poznatog kao „Stari oligarh“, da opiše demokratsku slobodu kao istoznačnu s bezstegom i nedisciplinom, toliko da, on tvrdi, čak i meteci i robovi u Ateni vode „izrazito nedisciplinirane“ živote.³⁴

Ustvari, kao što ćemo vidjeti, postoji mnogo toga drugog u atenskoj kulturi i filozofiji što se može interpretirati kao reaktivna adaptacija konceptata koji su bili demotski u inspiraciji ili koji su stekli demokratsko značenje, pokušaj da se redefinira te koncepte kako bi ih se lišilo njihovih demokratskih implikacija. U svakom slučaju, grčki koncept slobode nije jednostavno bio niti odgovor na ropstvo niti ekstenzija aristokratskih vrijednosti, nego izraz seljačkog iskustva, izoštren i pročišćen interakcijom građana i robova i prelamanjem seljačkih vrijednosti kroz aristokratsku opoziciju.

Grčki koncepti slobode i autonomije, stoga, mogu imati svoje korijene u iskustvu slobodnog seljaštva, distinktivnom fenomenu koji je postojao ne samo u demokraciji, gdje su zadnji rudimenti seljačke ovisnosti nestali s abolicijom dužničkog ropstva i patronatstva u reformama Solona, nego možda čak i prije ovih reformi i u bilo kojem *polisu* u kojemu seljaci nisu bili kmetovi ili heloti³⁵, trajno podčinjeni stranoj vladajućoj zajednici. Zapravo, vrijedno je spomenuti mjeru do koje su sva tri aspekta slobode – individualna sloboda građanina bez gospodara, sloboda građanske zajednice od pokoravanja vladaru ili despotu (*despotēs* je riječ koja opisuje gospodara robova) i autonomija *polisa* u vezi s drugim državama – bili koncipirani u obliku slobode od potrebe da se radi za drugoga. Tako, na primjer, Herodot³⁶, u svojem poznatom objašnjenju atenske snage u Perzijskim ratovima, jedinstvenu snagu i revnost Atenjana pripisuje činjenici da, kako su postali slobodni ljudi svrgavanjem tirana, više nisu „radili za gospodara“, nego za same sebe. I baš kao što je slobodan seljak onaj koji nije podložan pravno određenom i politički provođenom izvlačenju viška rada na temelju zavisnog statusa, tako je istinski slobodna i autonomna država ona koja ne samo da vlada samom sobom svojim vlastitim zakonima već također ne duguje nikakav danak drugoj državi.³⁷ Za Grke, biti podložnik kralja značilo je također i raditi za njega, možda čak i biti promatran kao dio njegovog *kućanstva* (kao podložnici „redistributivnih“ kraljevstava koji su plaćali danak i poreze?). U krasnom opisu slobodnih

ljudi, govor u Euripidovim *Pribjegarkama*³⁸ u blagoslove slobodnog grada ubraja ne samo činjenicu da vladavina prava dopušta jednaku pravdu podjednako i za bogate i siromašne, jake i slabe, i da bilo tko tko ima nešto korisno za reći ima pravo govoriti pred javnosti, već također da ovdje naponi slobodnog građanina nisu uzaludni, u suprotnosti s despotskim državama, gdje osoba radi samo kako bi obogatila tiranina svojom mukom.

Sve ove koncepcije reflektiraju blisku vezu koja je postojala u davnini između političke moći i prava na prisvajanje. Kao u srednjovjekovnoj Europi, gdje je zahtjev seljaka za slobodom također izazvao koncepciju slobodnjaka koji ništa nije dugovao vrhovnom gospodar, grčka koncepcija slobode bila je uvjetovana jedinstvom političke i ekonomske moći. U srednjovjekovnom slučaju, to je jedinstvo bilo utjelovljeno u konceptu gospodstva, koji je podrazumijevao pravni status, politički autoritet i ekonomsku moć, sve odjednom i nerazdjeljivo. I značajno je da je, kao što Hilton ističe, zahtjev za slobodom srednjovjekovnih seljaka bio, prije svega, zahtjev za krajem gospodstva. Međutim, vrijedno je zabilježiti da je slavni vođa pobunjenika, Wat Tyler, izrazio zahtjev za abolicijom gospodstva tako što je predlagao da se ono distribuira među svim ljudima. „To bi značilo likvidaciju gospodstva“, piše Hilton, „ali to je interesantna indikacija moći ideje gospodstva, da je predložena njegova jednaka podjela umjesto abolicije“.³⁹ Grčki koncept *građanstva*, koji se može smatrati „konfiskacijom“ ili jednakom distribucijom aristokratskih prava i privilegija, ima nešto zajedničko s percepcijom toga što bi sloboda podrazumijevala za seljaka. U oba slučaja, kao što je obično istinito u pretkapitalističkim društvima, tradicionalna moć aristokracije da prisvaja rad seljaka bila je neodvojiva od privilegiranog pravnog i političkog statusa; i u oba slučaja, sloboda seljaka mogla se percipirati kao da ovisi o njegovom prisvajanju tog statusa. [...]

Ako se prezir prema zavisnom radu može smatrati univerzalnom kulturnom normom u Ateni, te ako je za malo Atenjana bilo vjerojatno da se ne bi slagali s pogledom da bi rad za sredstva za život mogao biti mučan i bolan, ista se univerzalnost ne može pripisati otvorenom preziru prema radu i radnicima koji su prikazali Platon ili Ksenofont. Ustvari, sami stavovi anti-demokrata kao što su Platon, Ksenofont ili Aristotel sačinjavaju uvjerljive dokaze da je prevladavajući kulturni ideal bio jako različit od onoga koji su oni prihvaćali. Njihov prigovor protiv demokracije bio je, uostalom, da je „zanatlijsko“ mnoštvo zapovijedalo i da je njegov servilan mentalitet stavio svoj trag na *polis*. Drugim riječima, oni koji su bili najglasniji u svojim izrazima prezira prema radu očito nisu *reflektirali*, već *napadali* dominantni svjetonazor.

Prijedlog da pejorativno osuđivanje rada – za razliku od prezira prema zavisnosti ili neuspjeha da se pozitivno glorificira rad – vuče porijeklo od svoje veze s ropstvom zamagľjuje najvaŹnije činjenice o tom stavu: da je to bila klasna predrasuda više nego univerzalni kulturni ideal i da njegova glavna inspiracija nije bilo postojanje robova, već prevlast *građana* koji rade. Ocrnjivanje rada i radnika koje se može naći u grčkoj literaturi, ako je možda posebno naglašeno baš zbog neobičnog statusa koji su uživali slobodni proizvođači u demokraciji, zasigurno nije jedinstveno karakteristično za robovlasnička društva, već se može naći među posljedničkim klasama u drugim vremenima i prostorima, posebno u trenucima kada su klase uključene u prezrene aktivnosti dovodile u pitanje interese i moć privilegirane manjine. Doista, teško je sjetiti se uobičajenije obrane klasne privilegiranosti od ideje da se „mehaničko“ mnoštvo, porobljeno i tjelesno i umno vulgarnim brigama oko opstanka, ne može izdignuti iznad svojih prostih preokupacija i da, ako se prime u javna vijeća, u njih moraju unijeti samo „zbrku i graju, ili servilnost i pokvarenost“.⁴⁰

Jean-Jacques Rousseau

Nekoliko riječi, prvo, o samoj Rousseauovoj argumentaciji. Opću volju komentatori obično tretiraju – bili neprijateljski nastrojeni ili skloni Rousseauu – jednostavno kao princip koji upravlja ponašanjem *građana*. U „Raspravi o političkoj ekonomiji“, međutim, Rousseauova opća volja ima drukčiju svrhu. Ovdje Rousseauova argumentacija nije, u prvom redu, usmjerena prema individualnom građaninu, već prema „magistratu“ ili vladarima. Svrha njegovog napada na analogiju kućanstvo/drŹava jest kako bi demonstrirao da magistrat ne može legitimno djelovati u skladu s principima koji su primjereni za glavu kućanstva. „Glavnom je svrhom poslova cijele kuće“, zakľučuje Rousseau, „očuvanje i povećanje očevine [...]“.⁴¹ Ovaj princip privatne, kućanske „ekonomije“, ako se primijeni na drŹavu – tretirajući drŹavu kao način povećanja „očevine“ magistrata – koban je za javni interes. Magistrat se, stoga, za razliku od oca koji upravlja kućanstvom, ne može osloniti na svoje osobne, prirodne inklinacije i strasti kao standard za vladanje drŹavom, već mora pratiti „nijedno drugo pravilo doli javni um, a to je zakon“.⁴² Koncept opće volje uveden je kako bi izrazio jedinstveni javni princip koji bi trebao regulirati upravljanje „političkom ekonomijom“, rukovodstvo drŹavom. To je princip koji treba pratiti magistrat, vlada, čija je funkcija jednostavno da provodi javnu „volju“ koja izražava interese zajednice.

U ovoj etapi u Rousseauovoj argumentaciji, dakle, koncept opće volje

predstavlja pokušaj definiranja države kao istinski *javne* stvari, ne kao oblika privatnog vlasništva, i pokušaj lociranja legitimiteta vlade u njenom pridržavanju javnoj volji i interesima naroda, a ne privatnoj volji i interesima magistrata. Vidjet ćemo kasnije kako Rousseau proširuje princip opće volje na zajednicu građana, pogotovo u *Društvenom ugovoru*; ali kako bismo u potpunosti cijenili važnost njegove argumentacije i razloga zašto ju je formulirao na taj način, trebaju se znati *problemi* koje je adresirao i zašto su mu se ti problemi javljali upravo tako kako jesu. [...]

Kao Bodin i Montchrétien, na primjer, Rousseau pristupa problemu francuske države tako što prvo razmatra analogiju država/kućanstvo; i zapravo objavljuje svoje protivljenje prevladavajućim principima te države tako što odmah napada analogiju. I Bodin, i čak i manje „apsolutistički“ Montchrétien, konstruiraju analogiju na pretpostavci da je kralj, uz pomoć svojih službenika, prikladan zastupnik općeg dobra, predstavnik univerzalnosti i općeg ili javnog interesa, u suprotnosti s partikularnim i pristranim interesima koji čine političko tijelo. Upravo tu pretpostavku, kao što smo vidjeli, Rousseau odbija kada napada analogiju kućanstvo/država. Njegova vlastita argumentacija utemeljena je na suprotnoj pretpostavci da će vladari jednako vjerojatno kao i njihovi podanici – doista, možda i vjerojatnije – predstavljati partikularne ili pristrane interese. Analogija kućanstvo/država – u kojoj se država zapravo tretira kao privatni posjed – za Rousseaua jednostavno potvrđuje realnost francuske države i korištenje javne službe, uključujući službu kralja, kao privatnog vlasništva. On stoga inzistira da potpuno drukčiji princip – protivan privatnim motivacijama upravljanja kućanstvom, sa svojim ciljem povećanja očevine gospodara – mora voditi upravljanje državom.

Nakon što je kritizirao analogiju na kojoj je utemeljen pojam „političke ekonomije“, on zatim mora nastaviti i prema tome redefinirati samu „političku ekonomiju“, u skladu s jedinstveno javnom svrhom države. Ovdje on uvodi distinkciju između suvereniteta, vrhovne zakonodavne moći, te vlade ili „javne ekonomije“, koja samo provodi volju suverena.⁴³ Rousseau nije prvi koji je povukao distinkciju između suvereniteta i vlade. Značajno, zasluga za ovu distinkciju mora ići Bodinu. Razlike između Bodina i Rousseaua u ovom pogledu, međutim, još su upadljivije nego sličnosti. Bodin razlikuje oblik države, koji se temelji na lokaciji suvereniteta, i oblik vlade, koji se temelji na principu po kojem su zemlja, službe i časti distribuirani – tako da se monarhijom, na primjer, može vladati aristokratski ili demokratski, ovisno o tome kako suvereni monarhi odluči dodjeljivati časti i unaprjeđenja. Njegova je svrha očito da demonstrira kako, na koji god način moći i službe mogle biti distribuirane, te

moći naposljetku pripadaju suverenu, i da su one tako distribuirane u stvari po volji suverena. Službenici ili plemići nemaju moći po vlasničkom pravu, već na temelju delegacije od suverena – idealno, suverena u osobi monarha. U tom smislu distinkcija između države i vlade te implicirana distinkcija između suverene zakonodavne moći i podređene moći izvršavanja služi da pojača Bodinov napad na feudalne prerogative i barunsku anarhiju, isto kao i na bilo koja vlasnička potraživanja prema političkoj moći, osim onih od suverena. Ova feudalna „parcelizacija“ moći, prije nego „podijeljeni suverenitet“ u smislu engleskog parlamentarizma, jest, opet, glavna meta njegovog ustrajanja na nedjeljivosti suvereniteta. Njegov praktični cilj u razlikovanju oblika vlade od oblika države, dakle, jest održati i povećati autoritet monarhije nasuprot drugim partikularističkim potraživanjima prema političkoj moći.

Svrha Rousseauovog usvajanja sličnog konceptualnog sredstva jest upravo suprotna Bodinovoj. Iako, kao Bodin, on poistovjećuje suverenitet sa zakonodavnom moći i ostaje pri nedjeljivosti suverene moći, njegov cilj u takvom postupku poprilično je drukčiji. Dok je Bodinova argumentacija obrana kraljevskog apsolutizma, Rousseauova je napad na njega. Rousseauova distinkcija, opet, u stanovitom smislu, kao i Bodinova – namijenjena je degradiranju funkcija magistrata ili vlade na podređenu poziciju, podložnu i ovisnu o višem principu ili „općoj volji“. Njegova namjera, međutim, nije da učvrsti, već da potkopa moć vladara. „Magistrat“ predstavlja ne samo niže službenike već sve vladare, uključujući kraljeve; i opća volja postaje ne volja kralja, ne izraz njegove nadmoći, već znak njegove podređenosti zajednici. U stanovitom smislu, gdje Bodin podređuje partikularnost naroda univerzalnosti kralja, Rousseau podređuje partikularnost kralja univerzalnosti naroda. Za Rousseaua suverena volja nije nešto što konstituira zajednicu od partikularnih i pristranih interesa tako što se nameće izvana kroz kraljevsko zakonodavstvo i umijeće javnog upravljanja ili „političku ekonomiju“. Umjesto toga, to je nešto što proizlazi iz same zajednice, izražavajući njene stvarne zajedničke interese, i nameće se onima – magistratu, vladi, agentima „političke ekonomije“ – čija je funkcija samo da provode tu volju. Logika ove argumentacije zahtijeva da kulminira u radikalnoj teoriji narodnog suvereniteta, dajući puni efekt principu da suverena volja proizlazi iz zajednice tako što se suverena zakonodavna moć doista dodjeljuje narodnoj skupštini. Bez obzira na to je li Rousseau bio spreman slijediti tu logiku do njenog zaključka u „Raspravi o političkoj ekonomiji“, to je zasigurno učinio u *Društvenom ugovoru*.

Ako Rousseauova argumentacija u svojem obliku mnogo duguje idi-

omu apsolutizma (kao što su komentatori ukazivali)⁴⁴ i jeziku jedne, vrhovne i nedjeljive javne volje, on okreće taj idiom protiv samog sebe. Kao što su mnogi teoretičari učinili, on usvaja oblik argumentacije svog protivnika kako bi napao njegovu suštinu. Možda postoji element istine u prijedlogu da je jedina francuska „tradicija diskursa“ kojoj se Rousseau „nije previše zadužio“ bila konstitucionalizam i da, makar „je bio jedan od velikih zagovornika vladavine prava [...], njegova posvećenost tom principu bila je različita od one francuskih konstitucionalista kao što su Domat ili Montesquieu“. Posebice:

U Rousseauovoj teoriji, zakon je poistovjećen sa suverenom voljom, kao što je bio u apsolutističkoj tradiciji, umjesto s vanjskom uzdom za tu volju, kao što je bio u konstitutivnim zakonima francuskog državnog poretka. Njegovo neprijateljstvo prema posredničkim tijelima u državi i prezir prema predstavničkim skupštinama, jasno ga izdvajaju iz konstitucionalističke tradicije.⁴⁵

Ako je Rousseau odstupio od konstitucionalističke tradicije, to je dijelom zato što glavna struja francuskog konstitucionalizma (i moguće čak njegov radikalni hugenotski oblik) nije implicirala – kao engleski konstitucionalizam – transfer suverene zakonodavne moći „narodu“ čak ni kao utjelovljenu u predstavničkim institucijama.⁴⁶ „Obuzdati“ suverenu volju značilo je voditi ju ili usmjeravati, ne ograničiti ili kontrolirati moć suverena preko prisvajanja dijela njegovog suvereniteta. Rousseauova namjera nije samo „obuzdati“ apsolutističku monarhiju već ju oboriti, ne samo usmjeravati suverenu moć već ju transferirati. U tom smislu može se tvrditi da, unatoč njegovom odbacivanju engleskih predstavničkih institucija ništa manje nego francuskih, Rousseau ima nešto zajedničko s glavnom strujom engleskog konstitucionalizma, ako ne s francuskom, s obzirom na to da je engleski koncept ograničene, ustavne vlade identificirao – u teoriji i praksi – ograničenje kraljevske moći ne samo s pravnim „uzdama“ već sa stvarnim transferom zakonodavne moći. Postoji još jedan smisao u kojemu se Rousseauova argumentacija, najbolje može razumjeti u vezi s francuskim konstitucionalizmom, barem u njegovom radikalnijem obliku oprimjerenom u hugenotskom pokretu otpora.⁴⁷

Ideološka strategija koju su prihvatili hugenotski konstitucionalisti u svojem napadu na apsolutizam bila je [...] suočiti se s apsolutizmom na njegovom vlastitom terenu preko naglašavanja partikularnosti monarha, napadajući njegovo tretiranje države kao privatnog vlasništva. Umjesto toga, oni su inzistirali na vlasničkom pravu „naroda“ u državi, tvrdeći da „narod“ sačinjava „veličanstvo“ kralja, i transferirali su javni „um“ od

kralja prema "narodu" utjelovljenom u njegovim službenicima i predstavničkim institucijama – "jedan um složen od mnogih". Rousseauova strategija izrazito je slična – osim u jednom odlučujućem smislu. On također nastavlja tako što napada vlasnički karakter apsolutističke države i partikularnost vladara, te im suprotstavlja opću javnu volju koja prebiva u zajednici; i on također ostaje pri tome da vladara čini narod. Međutim, on percipira prijetnju ne samo u partikularnosti monarha već i u onoj "magistrata" općenito. Stoga on locira javnu volju ne u "javnom vijeću", u službenicima i "posredničkim tijelima", ili u zasjedanjima staleža, već u samom narodu.

Rousseauov stav prema „posredničkim tijelima“ često se smatra jednim od alarmantnijih aspekata njegove misli, napad na najdragocjenije principe liberalizma, obuzdavanje državne moći, slobodu udruživanja i mišljenja, individualnog neslaganja te prava manjina i tako dalje. To znači, opet, pogrešno shvatiti Rousseauov smisao izvlačeći njegovu argumentaciju iz njenog povijesnog okvira. Rousseauovo odbijanje smještanja javne volje u posredničke institucije doista ga odvaja od francuske konstitucionalističke tradicije, čak i u njenim najradikalnijim oblicima. Njegovo odbacivanje tih institucija, međutim, ne bi se trebalo razumjeti kao („totalitaristička“) povreda konstitucionalnih principa, već prije kao pokušaj njihovog proširivanja i demokratiziranja. Rousseau s radikalnim konstitucionalistima dijeli njihovu brigu za transformiranjem države u istinski „javnu“ stvar koja svoj javni ili općenit karakter izvodi iz naroda. Upravo je to poruka „Rasprave o političkoj ekonomiji“. U *Društvenom ugovoru*, ako ne toliko jasno u ranijem članku, on napreduje od stvaranja istinski javnog magistrata – magistrata koji je odgovoran na neki nespecificiran način zahtjevima općeg dobra, „opće volje“ – prema stvarnom utjelovljenju tog općeg dobra i opće volje u funkcionalnom narodnom suverenu. Ako on u procesu ponovno preuzme jezik apsolutizma, kako bi dodijelio narodu moći koje su dosada bile smještene u apsolutističkoj monarhiji, on ide tim putem ne mimo interesa konstitucionalizma i tradicije narodnog otpora, već kroz njih.

To je opet pitanje historijske perspektive. „Posrednička tijela“ koja zanimaju francuske konstitucionaliste nisu „dobrovoljna udruženja“ tako draga engleskim liberalima, organizacije u privatnoj sferi u suprotnosti od – i, barem potencijalno, protiv – državnih tijela.⁴⁸ Francuska „posrednička tijela“ jesu udružene i predstavničke institucije – staleži, parlamenti, samoupravne općine i kolegiji – koji su činili dio „*la police*“, organa državnog poretka. Ovo su institucije čiju ulogu u državi konstitucionalisti žele povećati – u različitim stupnjevima i s različitim

preferencijama prema nekima nauštrb drugih. Međutim, ova „tijela“ nisu ni zakonodavne skupštine po modelu engleskog parlamenta. Ove institucije bile su, zapravo, feudalni ostaci, fragmenti feudalne „parcelizirane“ države. Bile su prepoznate – i branjene – kao takve od konstitucionalista čak sve do Montesquieua, koji je te elemente „gotske“ vlade smatrao esencijalnim za „umjerenost“ i legitimnost francuske monarhije. To je također impliciralo da je ideja posredničkih tijela bila – u osamnaestom stoljeću, kao i prije – često blisko povezana s obranom aristokratske moći i mogla je biti ne samo nedemokratska nego antidemokratska u duhu. U osamnaestom stoljeću, čak eksplicitnije nego prije, princip „partikularnih“ ili posredničkih moći stavljenih između kralja i naroda bio je prizivan kako bi se podržalo povećanje moći plemstva, kao u takozvanim „*thèse nobiliaire*“. U ovim formulacijama, štoviše, za zahtjeve plemstva protiv apsolutističke monarhije vjerojatno je da su istovremeno bili zahtjevi protiv trećeg staleža. Ideja ustavnog sustava kočnica i ravnoteža [*checks and balances*] tako je poprimila očito aristokratsku narav. Teorija posredničkih moći bila je u suprotnosti s narodnom moći još jasnije nego engleske teorije predstavnitva, koliko god da su namjere potonje mogle biti nedemokratske. Oni koji su, kao Montesquieu, preferirali *parlament* kao model posredničkih moći samo su djelomično modificirali aristokratski karakter principa tako što su ga proširili kako bi uključili *noblesse de robe*. Čak i u radikalnijim i anti-apsolutističkim ili konstitucionalističkim formulacijama, kao [...] što je slučaj s hugenotima, inzistiranje na posredničkim tijelima imalo je namjeran efekt ograničavanja ne samo monarhijske već i narodne moći – na primjer, naglašavanjem da je pravo na otpor pripadalo „narodu“ samo kao utjelovljenom u njihovim službenicima i korporativnim predstavnicima. S obzirom na povijesno značenje i ideološku funkciju ovih institucija u francuskom političkom iskustvu, branjenje posredničkih tijela nije bilo tako lako podesno demokratskoj ekstrapolaciji i proširenju – čak ni do mjere koju su dopuštale engleske teorije parlamentarnog predstavnitva.⁴⁹ Demokratska argumentacija kao što je Rousseauova bi, u tom kontekstu, gotovo neizbježno bila formulirana kao napad na posredničke institucije.

Na kraju, pitanje se svodi na partikularne društvene interese koji su na kocki. Za one koji su se osjećali ojađeno zbog svojeg neadekvatnog pristupa sredstvima izvan-ekonomskog prisvajanja pruženima od strane države, za one koji su – čak kada su bili podložni državnom prisvajanju kroz oporezivanje – sami prisvajali rad drugih, ustavne reforme namijenjene da im daju dio države mogle su vrlo dobro služiti. Ali ovo nisu bili interesi koje je predstavljao Rousseau. Njegova briga – jasno izražena u

članku o „Političkoj ekonomiji“ – bila je za one na čijem je radu počivala čitava struktura privilegija, službi i oporezivanja: mali proizvođači i naročito seljaci. Velik dio „Političke ekonomije“ posvećen je problemu oporezivanja, i Rousseauovi prijedlozi za reformu fiskalnog sistema eksplicitno su namijenjeni kako bi olakšali seljacima koji nose njegov glavni teret. Ovdje on omogućava najjasniji uvid u svoj pogled na postojeće države kao sistem privatnog prisvajanja i eksploatacije – i ovo je specifična meta njegovih prijedloga za reformu:

Zar sve prednosti društva nisu za moćnike i bogataše? Ne zauzimaju li samo oni sva unosna zanimanja?⁵⁰

[...] [S]ve što siromašni plaća zauvijek je izgubljeno za njega i ostaje ili se vraća u ruke bogatoga – i budući da samim ljudima koji sudjeluju u vladavini, ili onima koji su joj blizu, prije ili kasnije dolaze porezni prihodi, očit je njihov interes, čak i kada plaćaju svoj dio, da povećaju poreze.⁵¹

Tako, sugerira Rousseau, odredbe društvenog ugovora između dva staleža mogu se sažeti kako slijedi: „Vama sam potreban jer sam bogat, a vi ste siromašni. Dogovorimo se između sebe: dopustit ću vam čast da me služite pod uvjetom da mi date ono malo što vam ostaje za napor koji ću uložiti da vam zapovijedam.“⁵² To je, dakle, princip na kojem se sada temelji oporezivanje. Rousseau predlaže sistem oporezivanja koji se temelji na suprotnim principima, reformiranjem države kako bi se eliminirala upotreba poreza kao sredstva privatnog prisvajanja, i transferiranjem tereta poreza za jasne javne svrhe na one koji ga mogu lakše podnijeti, u sistemu progresivnog oporezivanja. On s prijezirom odbacuje ideju da će seljak pasti u besposličarenje ako nije prisiljen na rad zahtjevima oporezivanja: „Jer dok izgubi proizvod svoga truda, dobijati će ne radeći ništa; a oglobiti rad jako je čudnovato sredstvo za odstranjivanje lijenosti“.⁵³

Rousseau nije, naravno, bio sam u predlaganju reforme sistema oporezivanja, privilegija i izuzeća, pokvarenih administracija i potkupljivih službi. Slične reforme bile su dio dnevnog reda prosvjetiteljstva općenito, sa njegovim zahtjevima za racionalizacijom države i fiskalnog aparata, unifikacijom prava i administracije, te sistemom službi otvorenog prema zaslužnosti. Svi su ti prijedlozi reforme bili, na ovaj ili onaj način, direktno ili indirektno, uvjetovani funkcijom države kao instrumenta prisvajanja i kao privatnog resursa – čak i ako su neki reformatori samo htjeli proširiti pristup njenim plodovima. I mnogi su reformatori bili uvjereni u potrebu za redistribucijom tereta oporezivanja kako bi se zaustavio pritisak na selo koje je hranilo luksuze grada i dvora. Rousseau je, međutim,

bio jedini među velikim misliocima prosvjetiteljstva koji se fokusirao na političku strukturu specifično kao na sistem eksploatacije i koji je tako radio ne samo s paternalističke točke gledišta prosvijećenih prisvajača već iz perspektive sitnih proizvođača čiji je rad bio eksploatiran. Nije mogao, stoga, biti zadovoljan reformama koje bi samo racionalizirale aparat eksploatacije, dajući veću jednakost ili više političkog predstavnštva samim prisvajačima. Utoliko ukoliko su njegove političke reforme bile namijenjene da napadnu državu ne samo kao neefikasan, nejednak ili neliberalan sistem administracije i predstavnštva već kao sistem eksploatacije, on je konačno morao zaključiti da bi samo apsolutni narodni suverenitet, kao jedino sredstvo potpunog istiskivanja vlasničke države, bio dostatan.

Čim se Rousseau odlučio za potrebu istinskog narodnog suvereniteta ako bi država i njeni službenici, doista, bili podvrgnuti „javnom umu“, bio je dužan razmotriti kako bi „opća volja“ ustvari mogla funkcionirati – ne samo kao idejni standard za ponašanje vladara i građana već kao stvaran i aktivan princip političke organizacije, „volja“ koja doista proizlazi iz naroda i koja se u praksi izražava kao zakon. Njegov je odgovor, ponovno, bio oblikovan osobitim uvjetima postojeće francuske države i osobitim načinima na koje su njegovi posvojeni zemljaci formulirali svoje vlastite odgovore na „trajna“ pitanja o općem dobru, kako bi ga se trebalo odrediti i provesti. Tipično francusko rješenje, kao što smo vidjeli, prizivalo je jedinstvenu javnu volju, obično utjelovljenu u monarhu ili zbirci pristranih i sebičnih interesa satkanih zajedno od strane kralja i službenika države. Nijedno od tih rješenja – čak ni ona koja su zamjenjivala volju monarha s „jednim umom složenim od mnogih“ – jednostavno nije redefiniralo opće dobro kao javni interes konstituiran od privatnih interesa koji bi se magično stopili djelovanjem nevidljive ruke ili koji bi se gomilali u procesu vijećanja i donošenja zakona od strane parlamenta koji predstavlja privatne interese. [...]

Iako Rousseau nikada nije nedvosmisleno jasan o društvenim preduvjetima za takav politički poredak, njegova društvena kritika – posebno u prvoj i drugoj „Raspravi“ – vrlo snažno upućuje na to da bi bila potrebna kompletna transformacija društva. Drugdje on daje indikacije o tome od čega bi njegovo idealno društvo moglo biti građeno: mala zajednica neovisnih sitnih proizvođača, manje ili više samodostatnih seljaka i obrtnika.⁵⁴ Koliko god bi ova slika mogla biti utopijska, ona jasno izražava principe koji su, za Rousseaua, osnova slobodnog društva: da nitko ne bi smio biti u mogućnosti prisvojiti rad drugih ili biti prisiljen otuđiti svoj vlastiti. U *Društvenom ugovoru* on upućuje na to da su fundamentalni principi općeg dobra sloboda – izostanak individualne ovisnosti –

i jednakost, koja je uvjet slobode. Oni zahtijevaju distribuciju moći i bogatstva u kojoj nijedan građanin ne može vršiti nasilje nad drugim i „da nijedan građanin ne bude toliko bogat da uzmogne kupiti drugoga i nijedan toliko siromašan da bude prisiljen prodati se“.⁵⁵ Čini se, dakle, da su ovo uvjeti koji omogućavaju opću volju. Kako bi htio opću volju kao izraz – ne kao neprirodno (i nemoguće) kreposno ili nasilno narušavanje – svoje vlastite osobne koristi, narod mora zaista, objektivno, imati zajedničke interese. Dodirne točke koje dijele interesi u društvu onako kako je doista konstituirano jednostavno su preuske. Proširenje opsega istovjetnosti zahtijeva odstranjenje onih društvenih odnosa i institucija – ponajviše nejednakosti – koji od ljudi čine, u stvarnosti i nužno, neprijatelje po interesu. Demokracija, čini se, jest nužan uvjet za državu utemeljenu na „javnom umu“, a ne na privatnom interesu magistrata; i društvena jednakost, slom podjele između prisvajača i proizvođača, uvjet je za demokraciju.

Rousseauov kontroverzni koncept „opće volje“, stoga, mora biti tretiran ne kao idiosinkrazija, već kao inovacija na staru francusku temu; ne kao uznemirujuće liberalan odgovor na engleska pitanja o odnosu između privatnih prava i javnih interesa, već kao radikalni demokratski odgovor na francuska pitanja o izvoru univerzalnosti i opće volje. [...]

John Locke

Iako se čini da je poglavlje o vlasništvu dodano *Drugoj raspravi o vladi* nakon njenog prvobitnog dovršetka, ono zasigurno igra važnu ulogu u Lockeovoj političkoj teoriji. Upravo ovdje on dopunjava teoriju prirodnog prava koja čini temelj njegove antiapsolutističke argumentacije. To radi tako što elaborira princip da svaki čovjek posjeduje svoju vlastitu osobu, iz čega slijede druga prava. Ali ako za Lockeja kao i za levelere⁵⁶ to što ljudi posjeduju svoju vlastitu osobu ima za posljedicu određena neotuđiva prirodna prava, to ne [...] podrazumijeva nužno sva ona politička prava koja su zamišljali leveleri. Bolji pogled na Lockeovu distinktivnu elaboraciju „posjeda svoje vlastite osobe“ i kako se razlikuje od one levelera mnogo otkriva i o njegovoj teoriji vlasništva i o njegovoj politici.

Locke započinje svoju raspravu o vlasništvu zapažanjem koje zvuči vrlo slično Gerrardu Winstanleyju⁵⁷: Bog, kaže Locke, „[koji] je dao svijet ljudima kao zajedničko dobro“.⁵⁸ Međutim, umjesto zaključivanja, kao što je učinio Winstanley, da to zajedničko dobro poništava instituciju privatnog vlasništva, Locke kreće demonstrirati ne samo da je ljudsko za-

jedničko vlasništvo nad zemljom kompatibilno s privatnim vlasništvom već da je takvo vlasništvo utemeljeno u prirodnom pravu. Ovdje on briljantno koristi ideju „posjedovanja vlastite osobe“. „Iako su zemlja i sva niža stvorenja zajednička *imovina* svih ljudi“, Locke počinje, „ipak svaki čovjek *posjeduje* svoju vlastitu osobu; osim njega, na to nitko drugi nema pravo. Možemo reći kako su *rad* njegova tijela i *djelo* njegovih ruku s pravom njegovi“. ⁵⁹ Posjedovanje svoje vlastite osobe, i vlasništvo koje svaki čovjek ima u svojem vlastitom radu, onda postaju izvor vlasništva u stvarima i zemlji. Bilo što u što čovjek „umiješa svoj rad“, bilo što što, kroz svoj rad, on odvoji ili promijeni od njegova prirodnog stanja, bilo što čemu je dodao nešto svojim radom, postaje njegovo vlasništvo i isključuje prava drugih ljudi. Ovako privatno vlasništvo raste iz zajedničkog vlasništva, ne kroz zajedničku suglasnost, već kroz prirodno pravo – kao produžetak čovjekove osobe i njegovog rada, na koje on ima isključivo pravo po prirodi. U svakom slučaju, iako je Bog dao zemlju ljudima kao zajedničko dobro, nije im ju dao kako bi ju rasipali. Dao ju je „radišnima i racionalnima“ u svrhu „unapređivanja“, kako bi se povećala njena vrijednost, korisnost i produktivnost preko rada.

Postoje li, onda, ikakva ograničenja količini vlasništva koje čovjek ima pravo akumulirati svojim vlastitim radom? I kako to da neki ljudi imaju toliko puno, a neki toliko malo? Jesu li radišnost nekih i lijenost drugih dovoljni da objasne ove razlike i mogu li nejednakosti koje nadmašuju takve razlike biti opravdane? Locke tvrdi da postoje određena ograničenja akumulaciji uspostavljena prirodnim zakonom. Najočitije jest – osim fizičkih ograničenja kapaciteta za rad – da nijedan čovjek ne bi trebao akumulirati toliko da to ne može konzumirati i da pusti da propadne ili da se pokvari. Niti bi trebao akumulirati toliko da nanese štetu interesima svojih bližnjih. Mora ostaviti dovoljno, i dovoljno kvalitetno, kako bi poštivao svačije pravo na sredstva za život. Ova ograničenja u obliku „kvarenja“ – i „dovoljnosti“ – čini se da znače, dakle, da čovjekov vlastiti kapacitet za rad zajedno s onim njegove obitelji i njegov vlastiti kapacitet za konzumaciju zajedno s onim njegovog kućanstva postavljaju stroge prirodne – i moralne – granice na ono što on može akumulirati. Tako da je teško zamisliti kako znatne akumulacije i ogromne nejednakosti bogatstva mogu biti konzistentne s prirodnim pravom.

Locke, međutim, ima jednostavan odgovor. Postoji jedan razvoj u ljudskom društvu koji mijenja sve: izum novca. Pojednostavljeno, novac ljudima omogućava da akumuliraju više nego što oni sami mogu konzumirati bez narušavanja zabrane prirodnog zakona protiv kvarenja. Odluka da se neka vrsta vrijednosti pripiše zlatu ili srebru kao sredstvu

razmjene znači da se bogatstvo može akumulirati u obliku koji neograničeno traje. On također dozvoljava razmjenu i profitabilnu trgovinu, koje zauzvrat stvaraju poticaj za povećanjem produktivnosti i bogatstva. Bez novca i trgovine ne bi bilo ni mogućnosti ni motivacije za „unapređivanjem“ i akumulacijom.

Unapređivanje zemlje poticano od strane novca i trgovine također znači da manje zemlje može uzdržavati više ljudi. U jednu ruku ovo se može protumačiti da ljudi, iako sada mogu akumulirati više bez povrede ograničenja kvarenja, nemaju potrebu to raditi kako bi bolje živjeli. Oni mogu proizvoditi više bogatstva i stoga mogu ostaviti više za druge. Locke je, doista, bio interpretiran kao da se protivio velikim koncentracijama vlasništva na ovaj način. U drugu ruku, Locke sugerira da novac, trgovina i „unapređivanje“, tako što čine zemlju produktivnijom i što joj daju više vrijednosti, zapravo pridodaju „zajedničkoj zalihi“ čovječanstva. To znači da ljudi mogu akumulirati više bez uskraćivanja ostalima i bez kršenja ograničenja „dovoljnosti“. Ustvari, čovjek koji akumulira i unaprijedi velike posjede, daleko od toga da krši prava drugih, zapravo povećava njihovo blagostanje.

U takvim uvjetima, nadalje, mnogo ljudi čak može živjeti bez ikakvog vlasništva, jer mogu svoj rad razmijeniti za nadnicu. Ispada da rad koji daje čovjeku pravo na vlasništvo može biti tuđi rad. Locke očito uzima zdravo za gotovo da će neki imati velike posjede, a neki nikakve. Doista, neki će stvoriti bogatstvo drugih tako što će raditi za njih. „*Gospodar i sluga*“, piše, „su nazivi stari koliko i povijest“,⁶⁰ i sluge (termin koji je, u sedamnaestom stoljeću, uključivao mnogo nadničara) mogu prodavati svoj rad bez gubitka svoje prirodne slobode, dokle god je odnos između gospodara i sluge ugovoran: ne bezuvjetno i permanentno otuđenje, već prodaja rada na određeno vrijeme. (Locke također opravdava ropstvo, ali na drukčijim temeljima: čovjeku koji izgubi svoju slobodu osvajanjem u zakonitom ratu može biti pošteđen život u zamjenu za njegovo permanentno robovanje.) I gdje je zemlja „unaprijeđena“ i profitabilno iskorištena, čak i sluga može biti u povoljnijem položaju od vlasnika neobrađene zemlje.

Locke također ne staje ovdje, jer izum novca ima još jednu implikaciju. Budući da novac ima vrijednost samo zato što su ljudi na to pristali, to također implicira da su pristali na njegove posljedice: „očigledno je kako su se ljudi sporazumjeli da zemljišni posjedi budu nerazmjerni i nejednaki, budući da su prešutnom i dobrovoljnom suglasnošću pronašli način kako čovjek može pošteno posjedovati više zemlje nego što može

sam iskoristiti prinos s nje [...].⁶¹ Iako specifični zakoni i ustavi reguliraju specifične sisteme vlasništva, nejednakost na koju su ljudi pristali nije ovisna ni o kakvim takvim specifičnim zakonima. Ona vrijedi gdje god postoji novac. Čini se kao da to znači da nijedna vlada ne može odbaciti taj sporazum tražeći promjenu uvjeta nejednakosti s kojom su se ljudi složili. Tako da izum novca i sve što slijedi iz toga toliko radikalno mijenja uvjete da prirodno pravo, zajedno s čovjekovom prirodnom slobodom, jednakošću i zajedničkim posjedovanjem zemlje, postaju sukladni ne samo s privatnim vlasništvom nego s ogromnim nejednakostima. I sve ovo ima legitimnost koja proizlazi iz slobodnog pristanka. [...]

Poglavlje o vlasništvu ima važno političko značenje za Lockeja, ali ono također ima implikacije koje sežu daleko izvan svojih posljedica za njegovu teoriju politike. Poglavlje predstavlja važno revidiranje cijele ideje vlasništva; i to revidiranje nam nešto govori o stvarnim povijesnim procesima koji su se odvijali u Engleskoj, razvoju kapitalizma i njegovih distinktivnih odnosa vlasništva.

Cijela Lockeova argumentacija o vlasništvu ovisi o ideji „unapređivanja“. Tema koja se provlači kroz cijelo poglavlje jest da Zemlja postoji kako bi se učinila produktivnom i da zato privatno vlasništvo, koje proizlazi iz rada, pobija zajedničko vlasništvo. Locke opetovano inzistira na tome da većina vrijednosti koja je inherentna zemlji dolazi ne iz prirode, nego iz rada i unapređivanja: „Jer *rad doista utiskuje različitost vrijednosti* u svaku stvar“. ⁶² Jasno je, također, da „vrijednost“ koju ima na umu jest razmjenska – ili prometna vrijednost. On čak nudi specifične izračune vrijednosti pridonesene radom u suprotnosti s prirodom. „Mislim“, on sugerira, „da neću pretjerati ako kažem kako od *proizvoda* zemlje koje čovjek koristi za život devet desetina otpada na *učinak rada*“, i onda se odmah ispravlja: točnije bi bilo reći da bi se 99 posto trebalo pripisati radu prije nego prirodi.⁶³ Jutro zemlje u neunaprijeđenoj Americi, koja može biti prirodno plodna kao jutro zemlje u Engleskoj, nije vrijedna tisućiti dio engleskog jutra, „kad bi sva dobit koju je *Indijanac* postigao na njemu bila ovdje procijenjena i prodana“. ⁶⁴ Neunaprijeđena zemlja je *pustopoljina*, tako da je čovjek, koji ju uzme iz zajedničkog vlasništva i koji ju prisvoji za sebe – onaj koji uklanja zemlju iz zajedničkog i koji ju ograđuje – kako bi ju obradio, nešto *dao* čovječanstvu, a ne oduzeo.

Naravno, ima nečeg privlačnog u Lockeovoj ideji da je rad izvor vrijednosti i temelj vlasništva, ali trebalo bi biti jasno dosada da ima i nečeg neobičnog u njoj. Već znamo, na primjer, da nema direktne analogije između rada i vlasništva, jer jedan čovjek može prisvojiti rad drugoga.

Sada se čini da problem za Lockeja manje ima veze s djelatnošću rada *kao takvog* nego što ima s njegovom profitabilnom upotrebom. U računanju vrijednosti jutra u Americi, na primjer, on ne priča o radu Indijanca, njegovom utrošku truda, već o (manjku) profita koji prima. Problem nije, drugim riječima, rad ljudskog bića, već *produktivnost vlasništva* i njegovo primjenjivanje na trgovinski profit.

U poznatom i vrlo raspravljanom odlomku Locke piše da „trava koju je moj konj popasao, busenje koje je moj sluga pokosio i ruda koju sam iskopao na nekom mjestu gdje na njih imam pravo kao i bilo tko drugi – postaju moje *vlasništvo* [...]“.⁶⁵ Mnogo se pisalo o ovom odlomku i o onome što nam govori, na primjer, o Lockeovim pogledima na nadničarski rad (rad sluga koji kosi busenje). Ali ono što je doista upečatljivo u ovom odlomku o „busenju“ jest da Locke tretira „busenje koje je moj sluga pokosio“ kao ekvivalent „rudi koju sam iskopao“. To znači ne samo da sam ja, gospodar, prisvojio rad svojeg sluga nego da to prisvajanje u načelu nije drukčije od radne aktivnosti samog sluga. Moje vlastito kopanje i moje prisvajanje plodova košenja moga sluga jesu, u svakom pogledu, jednaki. Ali Locke nije zainteresiran samo za *pasivno* prisvajanje. Poanta je, zapravo, da je zemljoposjednik koji produktivno koristi svoju zemlju, koji ju unapređuje, čak i ako to radi preko nečijeg tuđeg rada, marljiv, ne manje, možda više – nego sluga koji radi.

Ovo je točka na kojoj se vrijedi zadržati. Jedan način da se shvati na što Locke cilja jest razmotriti uobičajenu upotrebu danas. Kada financijske stranice dnevnih novina govore o „proizvođačima“, one obično ne misle na *radnike*. Zapravo, vjerojatno je da pričaju o konfliktima, na primjer, između „proizvođača“ automobila i sindikata. Poslodavcima rada, drugim riječima, pripisuje se „proizvodnja“. Toliko smo se naviknuli na ovu upotrebu da ne uspijevamo vidjeti njene implikacije, ali važno je imati na umu da su određeni vrlo specifični povijesni uvjeti bili potrebni da bi se ona omogućila. Tradicionalne vladajuće klase, u pretkapitalističkom društvu, pasivno prisvajajući rente od zavisnih seljaka, nikada ne bi o sebi mislile kao o „proizvođačima“. Vrsta prisvajanja koja se može zvati „proizvodnom“ jest distinktivno kapitalistička. Ona implicira da se vlasništvo koristi *aktivno*, ne za „vidljivu potrošnju“, već za ulaganje i povećavanje profita. Bogatstvo se ne stječe jednostavno korištenjem prinudnih sila kako bi se izvuklo više viška rada od direktnih proizvođača, na način aristokrata-rentijera, ni preko „jeftine kupnje i skupe prodaje“ poput pretkapitalističkih trgovaca, već povećanjem produktivnosti rada (proizvodnosti po jedinici rada).

Spajanjem „rada“ s proizvodnjom profita, Locke postaje možda prvi mislilac koji je konstruirao sistematsku teoriju vlasništva temeljenu na nečemu kao što su ovi kapitalistički principi. On zasigurno nije teoretičar zrelog, industrijskog kapitalizma; ali njegov ga pogled na vlasništvo, s njegovim naglaskom na produktivnosti, već odvaja od njegovih prethodnika. Njegova ideja da se vrijednost aktivno stvara u proizvodnji već je uvelike drukčija od tradicionalnih pogleda koji se jednostavno fokusiraju na proces razmjene, na „sferu optjecaja“. (Samo je William Petty, često nazivan osnivačem političke ekonomije, predložio nešto slično ovoj „radnoj teoriji vrijednosti“ u sedamnaestom stoljeću.) U svojim ekonomskim djelima Locke je kritičan spram onih aristokrata zemljoposjednika koji se opuštaju i skupljaju rente, a da ne unapređuju svoju zemlju, i jednako je kritičan spram trgovaca koji se jednostavno ponašaju kao posrednici, kupuju jeftino na jednom tržištu i prodaju po višoj cijeni na drugom, n gomilavaju robu kako bi joj podigli cijenu, ili kupuju robu u špekulativne svrhe kako bi povećali profit od prodaje. Oba tipa posjednika su, prema njegovom mišljenju, paraziti. Ali ipak se njegov napad na posjednike ovakve vrste ne bi trebao krivo protumačiti kao obrana radnih ljudi od dominantnih klasa. On zasigurno ima dobrih stvari za reći o marljivim obrtnicima i trgovcima, ali čini se da je njegov ideal veliki zemljoposjednik koji unapređuje, kojeg smatra ultimativnim izvorom bogatstva u zajednici, ono što naziva „prvim proizvođačem“ – čovjek kao što je Shaftesbury, kapitalistički zemljoposjednik i ulagač u kolonijalnu trgovinu, čovjek koji nije samo „marljiv“ nego čije ogromno vlasništvo uvelike doprinosi bogatstvu zajednice.

Lockeov pogled na vlasništvo vrlo je prikladan uvjetima Engleske u ranim danima agrarnog kapitalizma, opisanima u prvom poglavlju. On očito reflektira uvjet u kojemu su visoko koncentrirano zemljevlasništvo i veliki posjedi bili povezivani s jedinstveno produktivnom poljoprivredom (produktivnom ne samo u smislu totalne proizvodnosti već proizvodnosti po jedinici rada). Njegov jezik „unapređivanja“ oponaša znanstvenu literaturu posvećenu tehnikama poljoprivrede koja je cvala u Engleskoj u to vrijeme, a koja je pogotovo potjecala iz Kraljevskog društva i grupâ učenih ljudi s kojima su Locke i Shaftesbury bili usko povezani. Još konkretnije, njegove stalne reference na zajedničku zemlju kao na *pustopoljinu*, njegovo hvaljenje odvajanja zemlje od onog zajedničkog, i doista ograđivanja, imali su vrlo snažan odjek u tom vremenu i prostoru.

Moramo se podsjetiti da je definicija vlasništva, u Lockeovo vrijeme, bila ne samo filozofsko pitanje već i vrlo neposredno praktično pitanje. Nova, kapitalistička definicija vlasništva bila je u procesu etabliranja, do-

vodeći u pitanje tradicionalne oblike ne samo u teoriji nego i u praksi. Na primjer, ideja preklapanja prava korištenja na istom komadu zemlje (zajednička zemlja s pravom na ispašu ili privatna zemlja na kojoj su drugi imali pravo na skupljanje drva ili ostatak žetve itd.) povlačila se u Engleskoj pred *ekskluzivnim* vlasništvom; i od šesnaestog do osamnaestog stoljeća postojali su stalni sporovi oko zajedničkih i običajnih prava. Sve više i više, princip „unapređivanja“ za profitabilnu razmjenu dobivao je prednost pred drugim principima i drugim potraživanjima prema vlasništvu, s obzirom na to da su ta potraživanja bila temeljena na običaju ili na nekom fundamentalnom pravu subzistencije. Samo povećavanje produktivnosti postalo je razlog za isključivanje drugih prava.

Koji se bolji argument od Lockeovog mogao naći da podrži zemljoposjednika koji želi ugušiti običajna prava pučana, isključiti ih iz zajedničke zemlje, pretvoriti zajedničku zemlju u isključivo privatno vlasništvo kroz ograđivanje? Koji je bolji argument nego da ograđivanje, isključivanje i unapređivanje povećavaju bogatstvo zajednice i da više dodaju „zajedničkoj zalihi“ nego što oduzimaju? I doista, već u sedamnaestom stoljeću postoje primjeri zakonskih odluka, u sporovima oko zemlje, gdje suci prizivaju principe vrlo slične onima koje je ocrtao Locke, kako bi dali ekskluzivno vlasničko prvenstvo naspram zajedničkih i običajnih prava. U osamnaestom stoljeću, kada će se ograđivanje jako ubrzati uz aktivno sudjelovanje parlamenta, razlozi „unapređivanja“ navodit će se sistematski kao temelj prava na vlasništvo i kao osnovica za gašenje tradicionalnih prava.

Revolucija i tradicija, c. 1640-1790.

Ovo je period kada su ideolozi vladajuće klase dali novi život tradiciji. Putanja je ove ideje od građanskog rata do revolucionarnog doba osamnaestog stoljeća indikativna. Kada se Cromwell suočio s levelerima i nastojao obraniti nadmoć ljudi koji su posjedovali vlasništvo od radikalnih zahtjeva za jednakost prava, on je prizivao konvencije, tradiciju i povijesni ustav Engleske kao temelje vlasništva i nejednake distribucije političkih prava. Princip prirodnih prava, dokazivao je zajedno sa svojim zetom Iretonom, dovodili su u opasnost samo vlasništvo. Nekoliko desetljeća poslije, sa sigurno ugušenom prijetnjom odozdo, John Locke bio je u mogućnosti upotrijebiti doktrinu prirodnog prava za obranu vlasništva i nadmoći posjedničke klase od monarhije, s manje straha od njenih subverzivnih implikacija – iako je poduzeo mjere opreza tako što je svoju argumentaciju konstruirao na takav način kako bi opravdao nejednak

distribuciju, koncentraciju vlasništva, ograđivanje i tako dalje.⁶⁶ Čak i s tim mjerama opreza, Lockeovo pozivanje na prirodno pravo činilo se pretjerano riskantnim; a u doba revolucije postalo je kristalno jasno da njegova “diskurzivna praksa” više nije sigurna. U ovom je duhu Edmund Burke razvio stari argument iz konvencije i tradicije protiv francusko-revolucionarnog zazivanja temeljnih “prava čovjeka”. Ovo je, dakle, bila klima u kojoj su se tradicije mogle ponovno oživjeti ili čak izmisliti kako bi podržavale prevladavajući društveni red.

Postoji, naravno, izrazit kontrast između britanske ideologije tradicije (iz koje je *revolucionarna* tradicija bila izbrisana) i francuske ideologije revolucije; ali ova dramatična razlika ne bi se trebala pogrešno protumačiti. Varljivo je sugerirati da naglasak na tradiciji reflektira ustrajnost “pred-modernih” ostataka u britanskoj državi, dok francusko slavljenje revolucije izražava oštre diskontinuitete između apsolutističke države i post-revolucionarne Francuske. U određenom smislu, obrnuto je istina. Engleska vladajuća klasa bila je u mogućnosti prizvati tradicije monarhije zbog udaljenosti koja je odavno razdvajala državu od njenih pretkapitalističkih prethodnika, proizvodeći monarhiju bez apsolutizma koja nije predstavljala nikakav stvarni izazov posjedničkoj klasi i njenim dominantnim načinima prisvajanja. Monarhija se mogla obdariti velikom ideološkom vrijednošću jer nije predstavljala nikakvu strukturnu prijetnju. U Francuskoj, unatoč nasilnom raskidu revolucije i njenim dalekosežnim posljedicama na svjetsku povijest, postojali su duboki strukturni kontinuiteti između apsolutizma i postrevolucionarne države, kontinuiteti za koje je kult revolucije služio da ih zamaskira. Parazitizam bonapartističke birokratske države mogao je doista povećati svoj legitimitet naglašavajući raskid s grabežljivom apsolutističkom monarhijom. U tom je smislu francuska tradicija republikanizma možda bila ukorijenjena ne toliko u pojavi “impersonalne” birokratske države, kao što Tom Nairn predlaže⁶⁷, koliko, suprotno, u ustrajnosti starih apsolutističkih principa.

To ne znači zanijekati radikalne impulse revolucije, moć slobodarskih i egalitarnih ideja koje je ona iznjedrila ili njene svjetskohistorijske utjecaje. Upravo suprotno, sama ustrajnost *ancien régime*a proizvela je odgovarajuće žestoku opoziciju. Teško je precijeniti učinke ove povijesne drame, ne samo kao izvora tolikih modernih ideja i institucija već i kao prizora ljudskog djelovanja i njegovih transformacijskih kapaciteta. Ipak, koliko je god radikalna ova ostavština revolucije mogla biti, bilo bi varljivo reći (kao što je sugerirano u nekim od najuvjerljivijih formula Nairn-Anderson)⁶⁸ da je potreba za izravnijom i nasilnijom konfrontacijom s *ancien régimeom* snažnije izazvala modernizacijske snage i te-

meljitiju „buržoasku“ transformaciju. Ustrajnost *ancien régime*a bila je izražena ne samo u nasilnosti opozicije prema njemu nego također i u njegovoj neprekinutoj vlasti nad francuskim društvom nakon revolucije.

Strukturne transformacije koje je iznijela revolucija u Francuskoj nisu bile razmjerne svojoj ideološkoj moći: revolucija je učinila neposredno malo kako bi transformirala društvene odnose proizvodnje, i čak je redistribucija vlasništva između klasa bila ograničena; doista, većina stare aristokracije zadržala je svoje posjede tijekom cijele revolucije i čak tijekom jakobinske diktature. One transformacije posjedničkih odnosa koje se jesu dogodile – osobito konsolidacija određenih prava seljaka – kretale su se u smjeru suprotnom od kapitalističkog razvoja, kao što se, u prvom redu, kretala i „racionalizacija“ države koja je proširila buržoaski pristup tradicionalno unosnom izvoru službi u državi i vojsci, isto kao i u Crkvi, umjesto ohrabrivanja „modernijih“, kapitalističkih karijera. Bez sumnje, transformacije na koje su utjecali revolucija i Napoleon služile su, na kraju, kako bi olakšale razvoj kapitalističke ekonomije, ali reći to ne znači pretpostaviti da su samu transformaciju u pokret stavile zrele kapitalističke snage koje su razbijale okove nazadne države.

Postoji također još jedan kompliciraniji razlog za modificiranje formule Nairn-Anderson. Specifičan karakter najsnažnijih revolucionarnih principa – slobode, jednakosti, bratstva – bili su određeni režimom kojemu su se suprotstavljali. Posebno, egalitariistička ideja bila je konstituirana u opoziciji spram antičkog principa *privilegije*. Ovaj revolucionarni impuls postat će, naravno, snažna pozitivna snaga u drugim, kasnijim borbama, i neposredno, na primjer, u borbi protiv ropstva.⁶⁹ Na socijalističke partije s kraja devetnaestog stoljeća gledat će se kao na „stjegonoše te borbe protiv nejednakosti i „privilegije“ koja je bila središnji dio političkog radikalizma od Američke i Francuske revolucije“.⁷⁰

Ali značajno je da je ova politička tradicija bila najsnažnija gdje proletarijat nije bio dovoljan da konstituiru masovnu bazu i gdje su socijalističke partije bile prisiljene apelirati na druge klase, pogotovo na one kojima su zemljo vlasništvo, privilegija i državna opresija prijetili kao izvori pritužbi. Najrevolucionarniji pokreti obično su bili oni u kojima su militantno antikapitalističke borbe radničke klase bile nakalemljene na pretkapitalističke borbe, pogotovo one koje su uključivale državu, i gdje su tradicionalne „stvarne zajednice“ i dalje bile snažne, a kolektivne odanosti kakve je kapitalizam sve više i više uništavao i dalje bile dostupne da ojačaju nove klasne solidarnosti.

U Britaniji je revolucionarna tradicija bila istisnuta ozloglašanim fe-

nomenom „laburizma“. Za Andersona i Nairna ovo predstavlja još jedan pokazatelj britanske nazadnosti, nerazvijenu proletersku klasnu svijest, posljedicu nezrele buržoazije, koja i dalje nosi tragove pred-modernih klasnih odnosa ukorijenjenih u stare oblike agrarnog kapitalizma. Ipak, teško je izbjeći zaključak da ovaj osobiti obrazac ima veze s činjenicom da je Britanija, jedina u Europi, imala relativno naprednu kapitalističku klasnu strukturu i populaciju čiju je većinu činila radnička klasa. Ovo je, pojednostavljeno, bila klasa za koju „privilegija“, i čak „nejednakost“, nisu više bili dominantni problemi. To je bila klasa za koju prituzbe više nisu bile neposredno određive u političkim okvirima. Stari konflikti između apsolutističkih država i stremjećih klasa, između uzurpatorskih zemljoposjednika i seljaka koji su branili običajna prava, ili između privilegije i građanske jednakosti, bili su zamijenjeni „čisto ekonomskim“ klasnim konfliktima između kapitala i rada, i to pogotovo na radnom mjestu. Industrijsko organiziranje i sukobi oko odredbi i uvjeta rada preuzeli su političke pokrete i borbe.

Ovdje je [...] poučna usporedba sa Sjedinjenim Državama. Nikakva objašnjenja temeljena na starinskim ostacima ili na preuranjenom razvoju ne mogu objasniti politička ograničenja radničkog pokreta u ovom slučaju, u zemlji bez drevnih zapreka, s revolucionarnom tradicijom koja je barem jednako centralna u njenoj nacionalnoj mitologiji kao u onoj Francuske, i s proletarijatom koji je dovoljno razvijen da može profitirati od dostupnosti zrele socijalističke teorije u Europi.⁷¹ Ali ono što je ovaj uzor modernosti neko vrijeme imao zajedničko sa starinskom Britanijom jesu predominantno proleterska podređena klasa, bez pretkapitalističkih ostataka, i društveni antagonizmi nedvosmisleno ukorijenjeni u kapitalizmu.

Privlačnosti stare revolucionarne tradicije, i gubitak koji je radnički pokret pretrpio u svojem odvajanju od starih političkih aspiracija, ne bi trebali maskirati činjenicu da bi ovi revolucionarni principi mogli biti – nažalost? – manje „moderni“ nego što je „laburizam“; da je razvoj kapitalizma *obuzdao*, umjesto pojačao, te revolucionarne ideološke tendencije; da što je populacija više proleterska, to su se više ovi tradicionalni egalitarnistički i „demokratski“ problemi povukli, dijelom riješeni trijumfom formalne demokracije, dijelom odgurnuti u stranu problemima stvorenim u izravnoj klasnoj konfrontaciji između kapitala i rada, te da su zahtijevali izgradnju potpuno novih revolucionarnih principa, koje moderni radnički pokreti još nisu uspješno razradili. Ako se moderna francuska buržoazija čini vrlo udaljenom od svoje revolucionarne prošlosti, socijalističke partije u naprednoj kapitalističkoj Europi sada su jedva nešto više

prepoznatljive kao nasljednici ostavštine revolucije. A za socijaliste s revolucionarnijim inklinacijama, principi mobilizacije protiv kapitalizma, koji su jednako efikasni kao stari principi „slobode“ i „jednakosti“ protiv apsolutizma i privilegiranosti, pokazali su se neuhvatljivima.

Možda bi bilo utješnije misliti da se slabosti britanskog radničkog pokreta uvelike mogu pripisati nesavršenoj modernosti Britanije, a posljedice njene „preuranjenosti“ su nedvojbene; ali vjerojatno bi bilo točnije, izazovnije – i čak konačno poticajnije – prepoznati da je ovaj pokret, više nego bilo koji drugi u Europi, otpočetak bio oblikovan dominantnim klasnim odnosima kapitalizma. Zaokupljanje problemima direktno proizvedenim od strane kapitalizma mora, na kraju, biti snaga takvih pokreta, koliko god se često činilo da je to njihova slabost. *Ancient régime* nije, na kraju krajeva, više dostupan kao velika meta emancipacijskih borbi.

Prevela: Anja Grgurinović

Literatura:

- Anderson, Perry 1964, 'Origins of the Present Crisis', *New Left Review*, I, 23: 26–53.
- Anderson, Perry 1974, *Passages from Antiquity to Feudalism*, London: NLB.
- Beringer, Walter 1985, 'Freedom, Family, and Citizenship in Early Greece', in *The Craft of the Ancient Historian: Essays in Honor of Chester G. Starr*, edited by John W. Eadie and Josiah Ober, Lanham: University Press of America.
- Blackburn, Robin 1988, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776–1848*, London: Verso.
- Burckhardt, Jacob 1929, *Griechische Kulturgeschichte*, ed. Rudolf Marx, Leipzig: A. Kröner.
- Ferguson, Adam 1978 [1767], *An Essay on the History of Civil Society*, ed. Duncan Forbes, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Finley, Moses I. 1973, *The Ancient Economy*, Berkeley: University of California Press.
- Hilton, Rodney 1973, *Bond Men Made Free: Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381*, London: Temple Smith.
- Hobsbawm, Eric J. 1987, *The Age of Empire, 1875–1914*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Keohane, Nannerl O. 1980, *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton: Princeton University Press.
- McNally, David 1988, *Political Economy and the Rise of Capitalism: A Reinterpretation*, Berkeley: University of California Press.
- Nairn, Tom 1988, *The Enchanted Glass: Britain and Its Monarchy*, London: Radius.
- Osborne, Robin 1985, *Demos: The Discovery of Classical Attika*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Osborne, Robin 1987, *Classical Landscape with Figures: The Ancient Greek City and Its Countryside*, London: G. Philip.
- Pocock, John G.A. 1985, *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Saxonhouse, Arlene 1981, 'Review of *Ancient Slavery and Modern Ideology*, by Moses I. Finley', *Political Theory*, 9: 577–9.
- Skinner, Quentin 1978, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 1, *The Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wirszubski, Chaim 1950, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolf, Eric R. 1971, 'On Peasant Rebellions', in Shanin (ed.) 1971.
- Wood, Neal 1978, 'The Social History of Political Theory', *Political Theory*, 6: 345–67.
- Wood, Neal 1984, *John Locke and Agrarian Capitalism*, Berkeley: University of California Press.
- Wood, Ellen Meiksins 1991, *The Pristine Culture of Capitalism: A Historical Essay on Old Regimes and Modern States*, London: Verso.
- Wood, Ellen Meiksins 1991, Review of *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism*, by Paul Veyne. *History of the Human Sciences*, 4: 469–71.

BILJEŠKE

1 Za raspravu termina „socijalna historija političke teorije“, vidi N. Wood 1978.

2 Za glavne osnivače onoga što se počelo nazivati kembričkom školom, vidi Skinner 1978 i Pocock 1985.

3 „Ekskluzijska kriza“ (*Exclusion Crisis*) – historiografski termin kojim se označava period od otprilike 1679. do 1682. godine, za vrijeme vladavine Karla II., kada se iz nasljeđivanja krune nastojalo isključiti Karlovog katoličkog brata Jakova II.; „kontroverza odanosti“ (*Engagement Controversy*) – historiografski termin kojim se označava debata u Engleskoj u periodu od 1649. do 1652. oko toga treba li podržati novu vlast Olivera Cromwella nakon pogubljenja Karla I. – op. prev.

4 Ove sam razlike detaljnije raspravila u E.M. Wood 1991.

5 U originalu „improving landlords“ – zemljoposjednici koji prisvajaju zemlju obrađujući i kultivirajući ju. Etimologija riječi „improvement“ i „improve“ dolazi od anglofrancuskih riječi „emprowement“ i „emprouwer“ što je sredinom 15. stoljeća značilo „profitabilno iskoristiti, upravljanje nečim u svrhu stjecanja profita, pretvoriti u profit, dobro iskoristiti, unaprijediti“. U tom kontekstu Wood koristi izraz „improving landlords“ kao opis zemljoposjednika koji su kultivirajući i unapređujući zemlju napravili prvi korak prema njenom prisvajanju, odnosno koji su obrađivali zemlju radi stjecanja profita koji je opravdavao njihovo vlasništvo nad zemljom. Proces „unapređivanja“ bio je povezan i s procesom ograđivanja u ranoj modernoj Engleskoj, kada su zemljoposjednici prisvajali zajedničku i seljačku zemlju kao privatno vlasništvo. Kako bi se to naglasilo, ovdje se koristi prijevod „unapređujući“ zemljoposjednici, op. prev.

6 U originalu „gentleman-farmer“ – gospodar-farmer, zemljoposjednik koji je mogao pripadati različitim staležima, op. prev.

7 Vidi Saxonhouse 1981, str. 579.

8 U originalu „peasant-citizens“ – seljaci-građani, treći stalež kod Platona u koji ne spadaju robovi, u grčkom originalu navode se kao „γεωργῶν τε καὶ τῶν ἄλλων δημιουργῶν“, op. prev.

9 Mencije (372-288. pr. Kr.) – kineski filozof i nastavljatelj Konfucijevog učenja. Njegovo učenje predstavlja idealistički konfucijanizam. Poznat je po tome što je u svojoj političkoj teoriji uvelike zagovarao podređenost vladara interesima običnog puka.

10 O konceptu „parceliziranog suvereniteta“, vidi P. Anderson 1974, pp. 148ff. Engleski feudalizam predstavljao je djelomičnu iznimku. Sve je vlasništvo zakonski bilo definirano kao „feudalno“ i uvjetno; ali anglosaksonska je država već bila

relativno unificirana, i Normani će konsolidirati to jedinstvo, tako da „parcelizirani suverenitet“ nikada nije postojao u Engleskoj do te mjere do koje je postojao na kontinentu. Distinktivni razvoj engleskog kapitalizma nije bio nepovezan s ovim distinktivnim „feudalizmom“.

11 U cijelosti, čini se vjerojatnim da Platon daje prilično točan iskaz Protagorinih pogleda – ako i samo zbog toga što su stajališta koja Platon stavlja Protagori u usta toliko različita od njegovih vlastitih a ipak iznenađujuće uvjerljiva, u suprotnosti s idejama sofista u Platonovim kasnijim djelima. Nakon *Protagore*, Platon je sklon tome da prikazuje svoje sofističke protivnike manje učinkovitima, hvalisavima, nekonzistentnima, zlovoljnima, ili potpuno amoralnima. *Protagora*, s druge strane, ima osvježavajuću kvalitetu mladenačke iskrenosti, tako da čak i Sokrat ispada ne u potpunosti dobro, i Protagora mu je više ravan nego sugovornici isporučeni kasnije od strane neiskrenijeg Platona.

12 Platon, *Država*, 401e [preveo Francis M. Cornford].

13 Platon, *Država*, 410d-411a. Vidi Platon, *Država* (Zagreb: Naklada Jurčić, 2001.), četvrto izdanje: „ – A o čemu govoriš? – O surovosti i tvrdoći i opet o mekoći i pitomosti – rekoh ja. – Opažam, da oni, koji se služe samo tjelovježbom, postaju suroviji nego treba, a koji samo glazbenim odgojem, postaju opet mekši nego je za njih dobro. – I zaista, surovost bi potjecala od srčanosti u naravi, a pri pravom odgoju ona znači hrabrost, ali ako bi se nategnula preko reda, postajala bi oporost i silovitost, što je i prirodno. – Čini mi se. – A što dalje: ne bi li filozofična priroda posjedovala blagost? I ako bi se njoj većma popustilo, bila bi mekša nego treba, a ako bi se lijepo odgojila, krotka i uredna? – Jest tako. – A veliko za čuvare, da im treba imati obadvije te čudi? – Ta treba. – Treba dakle, da se te dvije čudi međusobno slože? – Kako ne! – I u onoga je trijezna i hrabra duša, u koga je taj sklad? – Svakako. – A u neskladnoga je kukavna i surova? – I te kako. – Što ne, kad tko glazbi daje, da mu nasvira i naliže u dušu kroz uši kao kroz lijevak slatke, meke i plačljive harmonije, koje upravo sada spominjasmu, i kad cijeli život probavi u tuženju i radovanju radi pjesme, on ju najprije, ako je išta srčane volje imao, kao željezo smekša i učini ju korisnom, ako je prije bila beskorisna i tvrda [...]“. Mjesta koje citira Wood tako glase u našem prijevodu, op.prev.

14 Platon, *Država*, 395b-c. Riječ *eleutheria*, koju je Cornford preveo kao „sloboda“, zapravo je dvosmislena, označavajući također kvalitete koje se mogu naći u životu aristokrata, ili „uglađenost“.

15 Platon, *Država*, 496b-e.

16 Platon, *Zakoni*, 770e. Vidi Platon, *Zakoni* (Beograd : Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1971), 770e: „I, naposljetku, kad bi država morala i da propadne samo da dobrovoljno ne pristane da padne u ropstvo i upravu ostavi gorim lju-

dima; ili, ako bi neko kao izgnanik morao da napusti državu, – sve te i takve nevolje treba radije podnositi nego valjano državno uređenje zameniti nekim uređenjem koje po svojoj prirodi kvari ljude.“

17 Platon, *Zakoni*, 806d.

18 Meteci su bili strani doseljenici u Atenu koji nisu imali građansko pravo, op.prev.

19 Osborne 1985, p. 142. U Osborne, 1987. on piše o „skrivanju agrikulture“, napominjući o paradoksu da: „U jednu ruku produktivno selo bilo je od fundamentalne važnosti. U drugu ruku umijeća i književnost klasične Grčke ga uvelike ignoriraju“ (p. 16). Knjiga je kao cjelina posvećena demonstriranju toga koliko je u potpunosti društveni život grčkih gradova bio određen selom i „seljačkom bazom društva“ (p. 13). I nigdje to nije bilo više istinito nego u Ateni, sa svojim „radikalnim priznavanjem sela kao integralnog za političku organizaciju grada“ (p. 130). Drugim riječima, „seljačka baza društva“, i seljačka „kultura“, mogli su biti nevidljivi jer su bili sveprisutni.

20 Wolf 1971, p. 272.

21 Deme su bile teritorijalne jedinice u antičkoj Grčkoj, koje su se nalazile u okolici polisa, op.prev.

22 Hilton 1973, p. 235.

23 Eshil, *Perzijanci*, 241 ff.

24 Finley 1973, p. 28.

25 Vidi Beringer 1985, pp. 51-2, gdje je ukazano da nema ničeg metaforičkog ili nepreciznog u Aristotelovoj upotrebi glagola *douleuein* u *Ustavu atenskom* kako bi se opisalo stanje seljaka koje je oslobodio Solon, dokle god razumijemo da su se riječi s korijenom *doul-* odnosile ne na tradicionalno ropstvo (*chattel-slavery*), već na „nepripadanje“, „bespravnost“, i „podvrgnutost“.

26 U originalu *chattel-slavery* (od eng. *chattel* – imovina) naziv je za oblik ropstva u kojemu je jedna osoba u potpunom vlasništvu druge osobe. Naziva se još i tradicionalno ropstvo jer označava prvobitni oblik robovlasništva, op.prev.

27 Aristotel, *Politika*, 1291b, 1310a, 1317a-b (preveo Ernest Barker).

28 Aristotel, *Retorika*, 1367a 28-32 (preveo W. Rhys Roberts).

29 Solon, fr. 36.

30 Burckhardt 1929, pp. 254-5.

31 Vidi Platon, *Država*, 557b: „– Što ne, najprije su tobože slobodni, i država se napunja slobode i bezstege, i dopušteno je u njoj činiti sve, što tko hoće.“ U engleskom se prijevodu „bezstege“ navodi kao „licence“, a u grčkom originalu kao „ἐξουσία“, op.prev.

- 32 Platon, *Država*, 557b ff.
- 33 Aristotel, *Politika*, 1317b.
- 34 *Atenski ustav*, I. 11-12.
- 35 Državni robovi u Sparti, op.prev.
- 36 Herodot, *Povijest*, V. 78.
- 37 Vrijedi zabilježiti da se i u Rimu također „veza između kralja i ljudi smatra analognom vezi između gospodara i robova. Posljedično, monarhija se naziva *dominatio*; a podčinjavanje monarhiji *servitus*“ (Wirszubski 1950, p. 5.). Na sličnim principima, *populus liber*, autonoman narod ili država, suprotstavljen je *populus stipendiariusu*, narodu podložnu danku (Wirszubski 1950, p. 4).
- 38 Euripid, *Pribjegarke*, 429 ff.
- 39 Hilton 1973, p. 225.
- 40 Vidi Ferguson 1978, p. 187.
- 41 Rousseau 1964b, p. 242.
- 42 Rousseau 1964b, p. 243.
- 43 Rousseau 1964b, p. 244.
- 44 Vidi, na primjer, Keohane 1980, pp. 442-9.
- 45 Keohane 1980, p. 442.
- 46 Čak i hugenotske rasprave govore o financijskim moćima staleža i njihovom pravu da ih se redovito *konzultira*, ali nije jasno da su predstavničke institucije zamišljene kao *zakonodavna* tijela.
- 47 Rousseauova vlastita povezanost sa Ženevom i kalvinizmom se, naravno, ne smije zaboraviti.
- 48 Što se tiče Rousseauovih pogleda na dobrovoljna udruženja, vrijedno je razmotriti njegove komentare na *cercles* (krugovi, op. prev.) Ženeve u *Lettre à d'Alembert* i njegove odgovore na kritike ovih komentara koje su izrazili njegovi prijatelji među građanima Ženeve, koji su osjećali da *cercles* kvare obrtnike republike i da im daju prekomjernu sklonost neovisnosti. U odgovoru, Rousseau sugerira da ti *cercles* omogućuju prikladno obrazovanje za slobodne građane, na pola puta između javnog obrazovanja Grčke i kućanskog obrazovanja monarhija „gdje svi podanici moraju ostati izolirani i ne smiju imati ništa zajedničkog osim poslušnosti“ (vidi Rousseau 1965-98, p. 743.). Ovo Rousseauovo djelo nije prevedeno na hrvatski, a u engleskom prijevodu rečenica glasi: „where all subjects must remain isolated and must have nothing in common but obedience“, op.prev.
- 49 John Locke, na primjer, dodjeljuje pravo na otpor ne posredničkim tijelima ili „magistratima“, već samom „narodu“ *protiv* „magistrata“. Dok je njegov koncept „naroda“ zasigurno ekskluzivan i restriktivan, kategorija „naroda“ jest, takoreći, fluidnija, može se lakše kontrolirati, i spremnije se može proširiti od

strane demokrata nego kategorija „magistrata“ koja igra ulogu u hugenotskoj doktrini otpora.

50 Rousseau 1964b, p. 271.

51 Rousseau 1964b, p. 272.

52 Rousseau 1964b, p. 273.

53 *Ibid.*

54 Npr., u Rousseau 1967.

55 Rousseau 1964c, pp. 391-2.

56 U originalu „Levellers“ – revolucionarna frakcija u Engleskom građanskom ratu koja je predstavljala interese sitnih proizvođača, odnosno sitne buržoazije. Zalagala se za široko pravo glasa, vjersku toleranciju, zajednički posjed zemlje, narodni suverenitet i jednakost pred zakonom, op.prev.

57 Gerrard Winstanley bio je engleski protestantski reformator i osnivač frakcije poznate kao „Diggers“ ili digeri, grupe koja se borila protiv ograđivanja i prisvajanja zemljišta u 17. Stoljeću, op.prev.

58 Locke, *Dvije rasprave o vladi*, II. 26.

59 Locke, *Dvije rasprave o vladi*, II. 27.

60 Locke, *Dvije rasprave o vladi*, II. 85.

61 Locke, *Dvije rasprave o vladi*, II. 50.

62 Locke, *Dvije rasprave o vladi*, II. 40.

63 *Ibid.*

64 Locke, *Dvije rasprave o vladi*, II. 43.

65 Locke, *Dvije rasprave o vladi*, II. 28.

66 Vidi N. Wood 1984 i McNally 1989.

67 Vidi Nairn 1988.

68 Za raspravu o „tezi Nairn-Anderson“, nizu ideja povezanih s radovima Toma Nairna i Perryja Andersona, vidi E.M. Wood 1991.

69 Vidi Blackburn 1988.

70 Hobsbawm 1987, p. 138.

71 Perry Anderson je napisao da je „Engleska iskusila prvu industrijsku revoluciju u periodu međunarodnog kontra-revolucionarnog rata, stvarajući najraniji proletarijat kada je socijalistička teorija bila najmanje formirana i dostupna [...]“ (P. Anderson 1964, p. 31).